



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku

Author: Andrzej J. Noras

Citation style: Noras Andrzej J. (2007). Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Andrzej J. Noras

Kant i Hegel w sporach filozoficznych ośmiennastego i dziewiętnastego wieku



Kant i Hegel
w sporach filozoficznych
osiemnastego
i dziewiętnastego wieku

Żonie

PRACE
NAUKOWE



UNIwersytetu
Śląskiego
w Katowicach

NR 2521

Andrzej J. Noras

**Kant i Hegel
w sporach filozoficznych
osiemnastego
i dziewiętnastego wieku**



**Redaktor serii: Filozofia
Andrzej Kiepas**

**Recenzent
Radosław Kuliniak**

**Projektant okładki
Paulina Tomaszewska-Cieply**

**Redaktor
Małgorzata Poglódek**

**Redaktor techniczny
Barbara Arenhövel**

**Korektor
Irena Turczyn**

**Copyright © 2007 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone**

**ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1675-8**

**Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl**

**Wydanie I. Nakład: 400 + 50 egz. Ark. druk. 18,0. Ark.
wyd. 22,0. Przekazano do łamania w marcu 2007 r. Pod-
pisano do druku w maju 2007 r. Papier offset. kl. III, 80 g
Cena 36 zł**

**Druk: EXPOL, P. Rybiński, J. Dąbek, Spółka Jawna
ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek**



Spis treści

Wstęp	9
-----------------	---

Część pierwsza

Filozofia Immanuela Kanta i jej recepcja w osiemnastym i dziewiętnastym wieku

Rozdział pierwszy

Problemy filozofii krytycznej Immanuela Kanta	19
---	----

Rozdział drugi

Filozofia Kanta w swych bezpośrednich interpretacjach	41
---	----

Rozdział trzeci

Kant a filozofia idealizmu niemieckiego	54
Transformacja krytycyzmu Kanta w ujęciu Fichtego	57
Kant a filozofia Schellinga	73
Filozofia przyrody	76
Schellinga idealizm transcendentálny	79
Schellinga filozofia tożsamości	82
Schellinga filozofia wolności	86
Filozoficzno-religijny system późnego Schellinga	87
Romantyzm. Schleiermacher	89

Część druga

Filozofia Georga Wilhelma Friedricha Hegla i jej dziewiętnastowieczna recepcja

Rozdział czwarty

Filozofia Georga Wilhelma Friedricha Hegla	97
Problematyczność filozofii Hegla	97
Kontekst historyczny filozofii Hegla	103
Fenomenologia ducha	107
Nauka logiki	120

Rozdział piąty

Filozofia pierwszej połowy dziewiętnastego wieku	128
Filozofia poheglowska	133
Prawica i lewica heglowska. Filozofia marksistowska	136
Søren Kierkegaarda prawda egzystencji	145
Preneokantyzm Artura Schopenhauera	160

Rozdział szósty

U źródeł neokantyzmu	177
--------------------------------	-----

Rozdział siódmy

Pozytywizm	186
August Comte i pozytywizm	195
Reforma nauk	197
Nauka o społeczeństwie	204
Pozytywizm tryumfujący	207
Utylitaryzm Johna Stuarta Milla	209
Pozytywizm ewolucjonistyczny Herberta Spencera	211
Empiriokrytycyzm	216
Idea filozofii naukowej Richarda Avenariusza	218
Ekonomia myślenia według Ernsta Macha	225

Zakończenie	229
-----------------------	-----

Aneks	235
Filozofia pokantowska — tabela chronologiczna	235
Filozofia poheglowska — tabela chronologiczna	239
Filozofia pozytywistyczna — tabela chronologiczna	242

Literatura	245
Literatura ogólna	245
Literatura szczegółowa	247
Wykaz literatury cytowanej	257
 Indeks osobowy	 275
 Summary	 285
 Zusammenfassung	 287

Wstęp

Rozważania dotyczące genezy, rozwoju i recepcji filozofii takich myślicieli, jak Immanuel Kant i Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nawet jeśli ujmują tylko określony jej fragment, powinny zostać opatrzone co najmniej kilkoma uwagami, gdyż w przeciwnym wypadku nie będą niczym innym, jak tylko próbą powielenia tego, co już niejednokrotnie wcześniej w doskonalszej formie o nich napisano. U podstaw niniejszych rozważań musi tym samym leżeć przekonanie, że wciąż na nowo i niemalże za każdym razem należy rewidować własne rozumienie filozofii Kanta i Hegla, a to znaczy, że trzeba ich koncepcje filozoficzne rozważać w sposób ewolucyjny, wyznaczając wciąż kolejne perspektywy postrzegania zawartych tam problemów. Tego typu możliwość otwierają przed nami przede wszystkim dyskusje, które toczą się wokół Kantowskiej i Heglowskiej filozofii od jej początku aż po dzień dzisiejszy. W literaturze przedmiotu, a zwłaszcza w polskich badaniach nad Kantem i Heglem, problem powstawania, kolejnych etapów ewolucji oraz recepcji tych, jakże udanych, prób filozofowania podejmowano dotąd niemal zawsze jedynie w ściśle wyznaczonych kontekstach¹. Naj-

¹ Polskie badania nad filozofią Kanta i Hegla ujawniają wspomnianą „kontekstowość” chyba najwyraźniej. Nie jest to jednak ich wada, lecz zaleta. Świadczą o tym najlepiej prace znakomitych polskich badaczy myśli Kanta, a zwłaszcza Hegla. Zob. K. Bał: *Hegel o epoce i filozofii Odrodzenia. Przyczynek do interpretacji poglądów ideowo-społecznych Hegla*. W: „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Filozoficzne”. T. 9. Wrocław 1971, s. 3—29; Idem: *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*. Wrocław—Warszawa 1973; Idem: *Rozwój filozoficznych poglądów Hegla i jego wpływ na treść i charakter pojęcia Oświecenie*. W: „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Filozoficzne”. T. 6. Wrocław 1970, s. 63—117; Z. Kuderowicz: *Doktryna moralna młodego*

częściej próbowano rozważać filozofię Kanta i Hegla bądź na tle wieku Oświecenia, bądź też w kontekście systemów filozoficznych, które rozwijali ich bezpośredni następcy. Rzadko natomiast myśl filozoficzna Kanta i Hegla stawała się właściwym przedmiotem sporów lub dyskusji filozoficznych².

Niniejsza praca stanowi próbę poddania owego stanu pewnej weryfikacji. Przedstawiona zostanie tu bowiem z jednej strony filozofia Kanta i Hegla jako właściwy przedmiot sporów i dyskusji filozoficznych. Dzięki takiemu właśnie potraktowaniu będzie również możliwe płynne przejście od analiz i recepcji filozofii Kanta do recepcji i analiz filozofii Hegla. Z drugiej strony dzięki wyróżnionym w systemie Kanta aspektom myślenia filozoficznego otworzy się perspektywa ujęcia rozważań Hegla jako filozofii systematycznej. Jednocześnie zniknie możliwość radykalnego przeciwstawienia jej zasad zasadom filozofii systemowej. Dzięki nawiązaniu i do Kanta, i do Hegla, a także do kilku innych znaczących postaci z niemieckiej sceny filozoficznej, mianowicie do Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646—1716), poszukującego ideału nauki uniwersalnej, do Wilhelma Diltheya (1833—1911) i jego teorii światopoglądów czy wreszcie do Wilhelma Windelbanda, ujawniona zostanie możliwość uprawiania historii filozofii jako ewolucji problemów filozoficznych. Tak sformułowana już przez Nicolaia Hartmanna koncepcja filozofii systematycznej będzie w niniejszej pracy podstawą wyróżnienia najważniejszych momentów konstytuujących preferowane przez nas rozumienie filozofii Kanta i Hegla. Odkrywanie tego typu relacji dotąd nie straciło nic ze swej aktualności. Co więcej, ukazana przez Hartmanna perspektywa ujmowania i kształtowania filozofii systematycznej w rozumieniu filozofii Kanta i Hegla jeszcze bliżej i lepiej wyjaśnia ten trudny problem. Warto podkreślić, że podobną próbę, choć nieco późniejszą od Hartmannowskiej odpowiedzi na pytanie o relację między daną filozofią a jej historią, sformułował również Ernst von Aster (1880—1948) w swej *Historii filozofii*. „To nie odpowiedź — pisał von Aster — na pytanie, »czym jest filozofia?«, powinna poprzedzać

Hegla. Warszawa 1962; Idem: *Logika heglowska a idea odpowiedzialności moralnej*. „Studia Filozoficzne” 1963, nr 3—4; Idem: *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Warszawa 1981.

² Na ten temat zob. *Rezenzionen zur Kantischen Philosophie 1781—87*. Hrsg. von A. Landau. Göttingen 1991; R. Kulinia: *Spór o oczywistość nauk metafizycznych. Konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku*. Wrocław 2003; L.B. Puntel: *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*. Bonn 1973; A. Philonenko: *Lecture du schematisme transcendantal*. In: *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von J. Kopper, W. Marx. Hildesheim 1981; Z. Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984.

wykład historii filozofii, tylko sama historia filozofii jest jedynym środkiem do tego, by naprawdę wyczerpująco odpowiedzieć na to pytanie. Oczywiście nie taka historia filozofii, która sprawozdawczo szereguje daty, życiorysy i wypowiedzi, lecz historia rozwoju problematyki filozoficznej, pozwalająca zrozumieć wewnętrzne prawidłowości tego rozwoju. Dlatego też historia filozofii (okoliczność nie mająca odpowiednika w żadnej innej nauce) jest sama dyscypliną filozoficzną, i to dyscypliną tak ważną, że aż niezbędną. Ukazuje nam ona, czym filozofia jest, jakie ma znaczenie dla rozwoju ludzkiej świadomości, ludzkiej kultury. Jest zatem jednocześnie uprawianiem filozofii na temat filozofii³. Z tych uwag wynika w pierwszej kolejności potrzeba określenia związku między filozofią Kanta i Hegla, zwłaszcza sposobu jego przedstawienia w ramach historii filozofii. Dał temu wyraz Karl Jaspers, który w nawiązaniu do Platona tak oto scharakteryzował ten rodzaj filozofowania: „Platon jest najstarszym filozofem, którego studiując, zdobywamy świadomość metodologiczną filozofowania. Stąd cudowne wyzwolenie, które i dzisiaj może dzięki niemu następować. Platon obudził z drzemki pochopnych oczywistości, w jakiej się znajdowali, mimo całej wspaniałości ich spekulatywnych wizji, myśliciele presokratejscy — podobnie Kant obudził się z drzemki, w której od czasów Kartezjusza dogmatycznie ujmowano metafizykę i nowoczesne przyrodoznawstwo jako jeden twór”⁴. W podobnym duchu wypowiadał się Bertrand Russell. W *Przedmowie do Dziejów filozofii Zachodu* stwierdził, że „filozofowie są w równej mierze skutkami i przyczynami: są skutkami warunków społecznych, w których żyją, a także życia politycznego i instytucji, i swej epoki; są jednak również (jeśli dopisze im szczęście) przyczynami zapatrywań, które wywierają wpływ na kształt życia politycznego i instytucji czasów późniejszych”⁵. W tym, co powiedział Russell, widać bezpośrednią zależność między czasami, w jakich przyszło żyć i tworzyć danemu filozofowi (na przykład Kantowi i Heglowi), i jego myślą — jej rozwojem i recepcją. Russell położył przy tym nacisk na fakt nieco innego przedstawiania myśli danego filozofa. W cytowanej pracy pisał: „[...] próbowałem pokazać każdego filozofa, na tyle, na ile można to zrobić, nie uchybiając prawdzie, jako produkt jego *milieu*, jako człowieka, w którym w skryształizowanej, skondensowanej formie

³ E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 17.

⁴ K. Jaspers: *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*. Tłum. G. Sowinski. Kraków 1999, s. 556.

⁵ B. Russell: *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*. Tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka. Warszawa 2000, s. 5—6.

ujawniły się myśli i odczucia, w niewyraźnej, rozproszonej postaci występujące dość powszechnie w społeczności, do której należał”⁶.

Tym samym istotny dla postrzegania dziejów filozofii problem filozofii systematycznej — niezależnie, do którego z filozofów jest odnoszony — musi przede wszystkim potwierdzać relację między jego filozofią a jej historią. To, ustalone już za sprawą Hegla i dzięki niemu, przekonanie o ścisłym związku filozofii z jej historią stanowi kolejne fundamentalne założenie w niniejszych rozważaniach. Wyrasta ono poniekąd także z uwag Hartmanna, dla którego taka właśnie świadomość metodologiczna rodzi się dzięki studiowaniu historii filozofii. Hartmann w punkcie wyjścia — niejako na przekór fenomenologii Edmunda Husserla, która stanowiła próbę zrealizowania ideału wiedzy bezzałożeniowej — przekreśla bezzałożeniowy charakter myślenia filozoficznego. Filozofia nie może być uprawiana bez jakichkolwiek założeń, musi się do nich nieustannie odwoływać, musi być ich świadoma.

Trudność ujęcia punktu wyjścia filozofii w kontekście fenomenologii najtrafniej ujął z kolei Władysław Stróżewski, który pisał: „Koncepcja filozofii bezzałożeniowej jest fikcją. Nie ma »absolutnego punktu wyjścia«, wyznaczonego przez jakiekolwiek absolutne kryteria. Jesteśmy zawsze uwikłani w nie dającą się określić, nieograniczoną sytuację, przerastającą nas”⁷. Taki stosunek do bezzałożeniowości należy również uznać za istotny moment rozumienia filozofii przez Hartmanna. Z całą mocą podkreślał on związek, jaki zachodzi między filozofią i jej historią. Jak stwierdza: „Filozofia nie rozpoczyna się sama z siebie; zakłada ona zebraną przez wieki wiedzę i metodyczne doświadczenie wszystkich nauk, niemniej także obosieczne doświadczenia systemów filozoficznych. Uczy się ze wszystkiego. Jest bardziej daleka od ogromnego bezsensu »nauki bezzałożeniowej« niż jakakolwiek inna dziedzina wiedzy. Tym, czego rzeczywiście musi uniknąć, są założenia określonego rodzaju: spekulatywne i konstrukcyjne, które uprzedzają badania i z góry określają ich cele”⁸. Słabość filozofii bezzałożeniowej akcentował ponadto Josef Pieper, stwierdzając: „Wszystko [...] przemawia za

⁶ Ibidem, s. 6.

⁷ W. Stróżewski: *Fenomenologia i dialektyka. Doświadczenie integralne*. W: *I d e m*: *Istnienie i sens*. Kraków 1994, s. 235.

⁸ N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin 1964, s. X. Stanisław Judycki w nawiązaniu do tej tezy Hartmanna napisał tak: „[...] w filozofii niemożliwa jest tzw. bezzałożeniowość (choć wiem, że z tym można polemizować). Myślę, że idea filozoficznej wiedzy bezzałożeniowej, ostatecznie wyjaśniającej i rozumiejącej, jest niemożliwa i psychologicznie, i metafizycznie”. S. Judycki: *Dlaczego filozofia jest trudna?* „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2001, nr 4, s. 163.

tym, że człowiek, kiedy tylko — filozofując — próbuje zrozumieć w całości sens świata i istnienia ludzkiego, nieuchronnie odwołuje się do informacji »ponadracjonalnych«, przynajmniej w tym znaczeniu, iż nie może on ich faktycznie potwierdzić ani doświadczeniem, ani argumentami rozumowymi. Odwoływanie się takie ma również miejsce i wtedy, gdy wyrażnie się je odrzuca. Osobliwość tak rozumianej filozofii »bezzałożeńiowej« zwykła wówczas polegać właśnie na tym, że, jak powiada T.S. Eliot o »niektórych filozofach«, założenia są »w równym stopniu ukryte przed autorem, jak i przed czytelnikiem«⁹.

Innym jeszcze problemem staje się ujęcie filozofii Kanta i Hegla w odniesieniu do filozofii współczesnej. Można by, oczywiście, spróbować zadać szereg pytań o sensowność postawienia tej oto kwestii. Prościej będzie jednak odwołać się do wypowiedzi Thomasa Langana, który w duchu zarysowanej Hartmannowskiej koncepcji filozofii systematycznej stwierdził: »Z chwilą gdy odrzuciliśmy jedyną pewną definicję filozofii współczesnej — mianowicie, że jest to filozofia tworzona przez ludzi, którzy aktualnie żyją — trudno ustrzec się przed powrotem wprost do Talesa«¹⁰. Wynika stąd niewątpliwie konieczność nieco szerszego potraktowania terminu »filozofia współczesna«, w którym musi się zmieścić filozofia Kanta i Hegla¹¹. Ich myśl w tym aspekcie stanowi podstawę do dyskusji wokół kształtu filozofii nie tylko w czasach pokantowskich, czy też pohegłowskich, zwłaszcza w dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych. Jednocześnie zmusza to do rozszerzenia pola przedstawianych penetracji. Filozofia Kanta i Hegla jest bowiem wciąż żywym elementem nie tylko tamtej, lecz również współczesnej myśli filozoficznej. Od czasu neokantystów, a później od zyskującej coraz bardziej na znaczeniu fenomenologii Husserla, a także od Heideggera, Derridy czy też Deleuze'a, filozofia Kanta i Hegla wciąż trafia do coraz to nowych kręgów odbiorczych. Nie są one być może tak bardzo osadzone w »duchu filozofii Kanta i Hegla«, lecz niewątpliwie podejmują liczne aspekty rozważań tych myślicieli. Tym sposobem w znacznej mierze niniejsza praca jest próbą wskazania takiej interpretacji, w której nie chodzi, oczywiście, o całościowe przedstawienie

⁹ J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa 1985, s. 74. (Jest to Posłowie do pracy J. Piepera *Was heisst Philosophie?*).

¹⁰ T. Langan: *Filozofia niemiecka*. W: E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski. Warszawa 1977, s. 7.

¹¹ Zob. A.J. Noras: *Filozofia jako myślenie historyczne. Spór o filozofię współczesną*. W: *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi z okazji czterdziestolecia pracy nauczycielskiej*. Red. J. Bańka przy współudziale B. Szuberta. Katowice 1998, s. 112—120.

wszystkich problemów na tle ściśle określonego okresu, ale o zaprezentowanie i wyakcentowanie ciągłości myślenia filozoficznego. Znajduje to swe uzasadnienie w tym, że filozofię Kanta i Hegla aż do przełomu pozytywistycznego można i należy rozpatrywać w różnych analizach zarówno w porządku rzeczowym, jak i chronologicznym. Jest to cecha ważna przede wszystkim dlatego, że w istotny sposób wpływa na ich całościowe rozumienie. Warto też pamiętać, że każda taka interpretacja filozofii Kanta i Hegla wiąże się w tym aspekcie z podejściem wartościującym.

Nie sposób również nie wskazać licznych, istniejących już opracowań tak ujmowanej filozofii Kanta i Hegla. W grupie tego typu publikacji na szczególną uwagę zasługuje dzieło Wolfganga Röda *Dialektische Philosophie der Neuzeit*¹². Natomiast wśród innych prac warto zaakcentować znaczenie książek Nicolaia Hartmanna *Die Philosophie des deutschen Idealismus*¹³, Richarda Kronera (1884—1974) *Von Kant bis Hegel*¹⁴, Ernsta Cassirera *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*¹⁵ oraz Kants *Leben und Lehre*¹⁶, Gerharda Lehmana *Geschichte der nachkantischen Philosophie*¹⁷ oraz *Geschichte der Philosophie*¹⁸, Karla Rosenkranza *Erläuterungen zu Hegel's Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*¹⁹, Siegfrieda Marcka *Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe*²⁰, Norberta Hinskego *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*²¹, Dietera Henricha *Formen der Negation in Hegels Logik*²², czy też niedocenianych w Polsce badań Adama Żółtow-

¹² W. Rö d: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. Bd. 1: *Von Kant bis Hegel*; Bd. 2: *Von Marx bis zur Gegenwart*. München 1974.

¹³ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin—New York 1974.

¹⁴ R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1—2. Tübingen 1961.

¹⁵ E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Hrsg. von M. Simon. Bd. 3: *Die nachkantischen Systeme*. Hamburg 2000.

¹⁶ E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. Berlin 1921.

¹⁷ G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931.

¹⁸ G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*, oraz Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953.

¹⁹ K. Rosenkranz: *Erläuterungen zu Hegel's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Leipzig 1870.

²⁰ S. Marck: *Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe*. Tübingen 1917.

²¹ N. Hinske: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*. Stuttgart 1970.

²² D. Henrich: *Formen der Negation in Hegels Logik*. In: *Seminar. Dialektik in der*

skiego, przedstawionych choćby w książce *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej*²³.

Wypada wreszcie odpowiedzieć na pytanie: dlaczego prezentowane ujęcie przedstawia recepcję filozofii Kanta i Hegla a ż lub tylko do przełomu antypozytywistycznego? Dziś nikt nie jest w stanie zaprzeczyć osobiwemu znaczeniu obu stanowisk filozoficznych dla rozwoju późniejszej myśli filozoficznej²⁴. Za znaczące należy przyjąć przede wszystkim sformułowanie pod niewątpliwym wpływem Kanta i Hegla podstaw filozofii idealizmu niemieckiego, który następnie współokreśla wysiłki filozoficzne całego dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Ważnym etapem rozwoju myśli kantowskiej i heglowskiej w tak wyznaczonej perspektywie jest również niewątpliwie zakwestionowanie klasycznego rozumienia filozofii w pozytywizmie przez Augusta Comte'a i sformułowany — w konsekwencji jego wystąpienia — psychologizm oraz scjentyzm. Rezultatem tych działań jest z kolei przełom antypozytywistyczny, który zapoczątkował Wilhelm Dilthey. Przełom antypozytywistyczny nie stanowi jednak już przedmiotu niniejszych analiz. Jest on dla nich zjawiskiem granicznym, a jednocześnie obszarem zbyt bogatym i wielostronnym, wymagającym osobnego opracowania. Domagają się tego również inne nurty filozoficzne. Wśród nich bez wątpienia należy wskazać neokantyzm, który doczekał się już pewnych analiz również w Polsce²⁵. Są one jednak w dalszym ciągu fragmentaryczne, wobec czego wymagają, podobnie jak wspomniane pozostałe nurty, prowadzenia dalszych badań. Tym samym niniejsza praca ma z założenia charakter otwarty i należy żywić nadzieję, że w przyszłości doczeka się wartościowej kontynuacji.

Philosophie Hegels. Hrsg. von R.-P. Horstmann. Frankfurt am Main 1978. Polskie tłumaczenie tekstu znajduje się w: D. Henrich: *Formy negacji w logice Hegla*. „Studia Filozoficzne” 1975, nr 5.

²³ A. Żółtowski: *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej*. Kraków 1910.

²⁴ Zob. A.J. Noras: *Filozofia jako myślenie historyczne...*

²⁵ Zob. M. Kazimierzczak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999; A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990; Idem: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993; M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970; M. Szulakiewicz: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*. Rzeszów 1995; Idem: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów 1998; Idem: *Obecność filozofii transcendentalnej*. Toruń 2002; B. Trochimska-Kubacka: *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*. Wrocław 1999; A. Bobko: *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*. Rzeszów 2005; A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005.

Część pierwsza

**Filozofia
Immanuela Kanta
i jej recepcja w osiemnastym
i dziewiętnastym wieku**



Rozdział pierwszy

Problemy filozofii krytycznej Immanuela Kanta

Złożoność i ujęcie poznania w filozofii Kanta ujawniają się już wówczas, gdy chcemy zwyczajowo wypowiedzieć się na temat możliwości jej podziału. Przyjmuje się wtedy zazwyczaj znany powszechnie podział na Kanta „przedkrytycznego” i Kanta „krytycznego”¹. Ten drugi, a ściślej rzecz ujmując: filozofia krytyczna Kanta, zaczyna się — co można uznać, oczywiście, za rzecz umowną — wraz z pierwszym wydaniem *Krytyki czystego rozumu* (1781)². Jej powstawaniu towarzyszyło niezwykle wiele problemów zarówno natury historycznej, jak i filozoficznej. Wśród nich, obok tak zwanych wpływów i oddziaływań — na przykład Johanna H. Lamberta (1728—1777)³, Johanna N. Tetensa

¹ Na temat tak zwanego Kanta przedkrytycznego zob. *Filozofia przedkrytyczna Kanta*. Red. B. Paź. Wrocław 2006, a zwłaszcza bibliografia, s. 218—221. Zob. też A.J. Norris: *Przewrót kopernikański Kanta. Ewolucja czy rewolucja?* W: *Filozofia przedkrytyczna Kanta...*, s. 185—200, a także uwagi przedstawione przez K. Vorländera w: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Bd. 2. Leipzig 1977, s. 34—56; N. Hinske: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*. Stuttgart 1970, a ponadto przez H. Struvego: *Immanuel Kant oraz dziejowa doniosłość jego krytycyzmu*. Warszawa 1904, s. 1—15, i Z. Kuderowicza: *Kant*. Warszawa 2000, s. 124—129, 134—137.

² I. Kant: *Critik der reinen Vernunft*. Die erste Originalausgabe Riga vom Jahre 1781 (oraz kolejne wydania: Die zweite Originalausgabe vom Jahre 1787, Die dritte Originalausgabe vom Jahre 1790, Die vierte Originalausgabe vom 1794, Die fünfte Originalausgabe vom Jahre 1799).

³ Zob. J.H. Lambert: *Rozprawa o „Criterium veritatis”*. Tłum. R. Kuliniak, T. Malyszek. Wrocław 2001; R. Kuliniak: *Problem „Criterium veritatis” w filozofii Johanna Heinricha Lamberta (1728—1777)*. Kraków 2005.

(1738—1807), Marcusa Herza (1747—1803), Johna Locke'a (1632—1704) i Davida Hume'a (1711—1776) — wymienia się przeważnie, czy może raczej zwraca się szczególną uwagę na niezmiennie słynne jeszcze dziś pytanie o podstawy i charakter poznania, a zwłaszcza — jego typowo Kantowskiej odmiany, to znaczy poznania transcendentalnego. „Transcendentalnym — pisał Kant — nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną”⁴.

Pierwsze wątpliwości, jakie nasuwają się po lekturze przeważającej liczby interpretacji, dotyczące Kantowskiego rozumienia poznania, a zwłaszcza przypisywanej mu transcendentalności, ujawniają się wraz z licznymi próbami wyznaczenia linii granicznej między Kantowską filozofią przedkrytyczną a jego filozofią krytyczną. Problem ten zaznaczył się już między innymi w neokantyzmie⁵. Przykładem takiej polemiki był spór między reprezentantami metafizycznego nurtu neokantyzmu, a mianowicie Friedrichem Paulsenem (1846—1908)⁶ i Maksem Wundtem (1879—1963)⁷. Przedmiotem ich dociekań było ustalenie relacji, które dotyczą podstaw poznania, a zachodzą między dysertacją profesorską Kanta *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770)⁸ i opublikowaną jedenaście lat później *Krytyką czystego rozumu*. Paulsen — inaczej niż Wundt — uznał rozprawę profesorską Kanta za ważniejszą niż *Krytyka czystego rozumu*.

⁴ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1956, A 11—A 13, B 25.

⁵ Zob. J. Kiersnowska-Suchorzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, nr 40, s. 367—398.

⁶ Zob. F. Paulsen: *Einleitung in die Philosophie*. Stuttgart—Berlin 1912; Idem: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart 1899, s. 244—297. Paulsen pisze wprost: „Das Ziel aller Bemühungen Kants ist die Begründung einer wissenschaftlich haltbaren Metaphysik nach neuer Methode”. Ibidem, s. 286. W polskim przekładzie cytowany fragment brzmi następująco: „Celem wszelkich usiłowań Kanta jest ugruntowanie metafizyki na trwałych podstawach naukowych według nowej metody”. F. Paulsen: *I. Kant i jego nauka*. Tłum. J.W. Dawid. Warszawa 1902, s. 274.

⁷ Zob. M. Wundt: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1924; Idem: *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen 1939; Idem: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 1945; Idem: *Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt*. Jena 1932.

⁸ I. Kant: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*. Tłum. A. Banaszkiewicz. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Red. M. Żelazny. Toruń 1999, s. 139—185.

U podstawy tych przekonań legło obecne w *Dysertacji* przeciwstawienie świata inteligibilnego i świata zmysłowego (*mundus intelligibilis* i *mundus sensibilis*)⁹. Dzięki temu Paulsen mógł zaliczyć rozprawę profesorską Kanta do okresu krytycznego. W podobny sposób myśleli później reprezentanci marburskiej szkoły neokantowskiej. Popełnili oni jednak kilka błędów, przypominających uwagi Paulsena, lecz w znacznej mierze zawężających samo rozumienie poznania do obszaru Kantowskiej logiki transcendentalnej. Zdaniem tych interpretatorów, podstawy estetyki transcendentalnej znajdują tylko częściowe wyjaśnienie w rozprawie *O formie i zasadach*... Nie można ich natomiast w żadnej, nawet podobnej, formie odnaleźć w *Krytyce czystego rozumu*. Tym samym — według nich — Kantowskie badania nad poznaniem i estetyką transcendentalną można, choć nie do końca, zaliczać do okresu przedkrytycznego. Warto dodać, że te problemy znajdują też odzwierciedlenie w korespondencji Kanta z Lambertem, a zwłaszcza w liście Kanta do Lamberta z 2 września 1770 roku i Lamberta do Kanta z 13 października 1770 roku¹⁰. Jeszcze inaczej te same problemy są prezentowane w wydaniu pism Kanta oraz interpretacji Wilhelma Weischedela (1905—1975). Pisma przedkrytyczne obejmują według Weischedela okres do 1768 roku¹¹, a ostatnim tekstem przedkrytycznym jest rozprawa *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegen- den im Raume*¹².

Wskazane przykłady różnych możliwości interpretacyjnych pokazują zatem, że nie sposób jednoznacznie rozwiązać problemu poznania, a zwłaszcza jego wersji transcendentalnej, ponieważ pozostaje on w zależności od różnorodnych wpływów i oddziaływań konstytuujących relacje między okresem przedkrytycznym a okresem krytycznym w filozofii Kanta. Trzeba ów problem potraktować raczej — podobnie jak inne problemy, co zaleca szczególnie Ernst Cassirer (1874—1945) — w sposób systematyczny i ewolucyjny. Dodać należy, że uwagi Cassi-

⁹ Ibidem.

¹⁰ Zob. list Kanta do Lamberta z 2 września 1770 roku, s. 73—76, oraz Lamberta do Kanta 13 października 1770 roku, s. 80—88. Przedruk tych listów z uzupełnieniami i przeróbkami znajduje się między innymi w I. Kant: *Briefe von und an Kant 1749 bis 1789*. In: *Immanuel Kants Werke*. Hrsg. von E. Cassirer. Bd. 9. Berlin 1918. In Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer herausgegeben von E. Cassirer. Berlin 1912—1922.

¹¹ Zob. I. Kant: *Werkausgabe. Werke in zwölf Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main 1968.

¹² Zob. ibidem, B. 2, s. 991—1000. Tłum. polskie *O naczelnej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*. Tłum. A. Banaszkiewicz. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*..., s. 187—194.

rera wynikają nie tylko i nie bezpośrednio z analiz pism samego Kanta, lecz otwierają przed czytelnikiem kolejne warianty interpretacyjne¹³.

Wśród nich na pierwszym miejscu znajdują się kolejne ważne problemy z zakresu Kantowskiego ujęcia poznania w sensie transcendentnym. W *Krytyce czystego rozumu*, już we *Wstępie*, Kant obwieszcza, że w obszarze badań nad metafizyką, a ściśle rzecz ujmując, nad „naszym sposobem poznawania przedmiotów”, jest możliwy nowy rodzaj poznania, mianowicie poznanie transcendentne¹⁴. Warto tu zaakcentować, że tak ustanowiony problem znalazł w tekstach samego Kanta kilka interpretacji¹⁵. Może też wyrastać lub być wpisany w co najmniej kilka ważnych tradycji myślenia filozoficznego. Już bowiem Platon (427—347 p.n.e.) — reprezentujący jedną z takich właśnie tradycji — pojmował rozum jako władzę dwudzielną. Intelpekt (niem. *Verstand*) to w jednej z możliwych interpretacji *dianoia*, rozum zaś — to *noesis*¹⁶. Owo Platońskie rozumienie zmodyfikował następnie Arystoteles (384—322 p.n.e.), dając początek drugiej ważnej tradycji myślenia filozoficznego, zgodnie z którą poznanie rozpoczyna się od postrzeżenia zmysłowego. Innymi słowy, wedle Stagiryty zmysły dostarczają formy poznania. Ponadto Stagiryta wyróżnił rozum czynny, który oświecla przedmiot obecny w duszy pod postacią zmysłowej formy, oraz rozum bierny, będący zdolnością do gromadzenia wiedzy¹⁷. W podobnym duchu wypowiadał się Tomasz z Akwinu (1225—1274), dla którego poznanie umysłowe miało ugruntowanie w poznaniu zmysłowym. Tomasz z Akwinu określał *intellectus* (niem. *Vernunft*) jako wła-

¹³ Zob. E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. Berlin 1921, s. 40 i nast.

¹⁴ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 11—A 13, B 25, zob. też przypis 2 tłumacza polskiego wydania w: ibidem, T. 1, s. 86.

¹⁵ Zob. inne określenia poznania transcendentnego w I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 296, A 721, B 749. Zob. także R. Eisler: *Transzendental*. In: Idem: *Kant Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*. Hildesheim 1989, s. 538—539.

¹⁶ Zob. Platon: *Państwo*. W: Idem: *Państwo, Prawa*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, 509 B—511 E. Giovanni Reale pisze wprost, że „*dianoia* i *noesis* odnoszą się do dwóch stopni tego, co inteligibilne: *dianoia* jest wiedzą o rzeczywistości matematyczno-geometrycznej, *noesis* zaś czysto dialektyczną wiedzą o ideach”. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E.I. Zieliński. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Lublin 1996, s. 200. Sam Platon wspomina o tym również w *Liście siódmym*. Platon: *Listy*. Tłum. M. Maykowska. Oprac. M. Pąckińska. Warszawa 1987, s. 52.

¹⁷ Zob. uwagi dotyczące powiązań Kanta z Arystotelesem w: K. Reich: *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen 1935; Idem: *Kant and Greek Ethics*. Transl. by W.H. Walsh. „Mind” 1939, vol. 48, s. 338—354, 446—463, oraz M. Forscher: *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*. Darmstadt 1993.

dzę poznawania naczelných zasad poznania i działania¹⁸. W filozofii późnego średniowiecza dokonał się natomiast istotny zwrot nominalistyczny. Polegał on na tym, że umysł ludzki powrócił do samego siebie, wobec czego musiał być pojmowany jako pewna władza wytwórcza¹⁹. Na podobnym przekonaniu oparł również nieco później — to już trzecia ważna tradycja, która swój początek wzięła, jak się powszechnie sądzi, od Galileusza i Bacona — swą filozofię Kartezjusz (1596—1650). Poszukiwał on jednak zasad oraz kryteriów wiedzy naukowej²⁰. W filozofii nowożytnej wyodrębniła się jeszcze inna linia rozwojowa, niezależna od racjonalizmu kontynentalnego, a mianowicie empiryzm, z jego reprezentantami Johnem Locke'em, Georgem Berkeleym (1685—1753) i Davidem Hume'em, linia, z którą sympatyzował Kant²¹. Odnosił się on w sposób szczególny, jednakże dopiero po pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, zwłaszcza do Hume'a, a czynił to we *Wstępie do Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, w których znajdujemy słynne zdanie: „Przyznaję szczerze: napomnienie Davida Hume'a było właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją drzemkę dogmatyczną i nadał całkowicie inny kierunek moim badaniom w dziedzinie filozofii spekulatywnej”²². Filozofia Kanta wszakże — o czym nie wolno zapominać — ugruntowana jest przede wszystkim na sporach i dyskusjach, jakie toczyły się wokół problemu metafizyki i jej reformy w osiemnastowiecznej filozofii niemieckiej. Jest to o tyle interesujące, że Kant przeciwstawiał zasadniczo własne ujęcie metafizyki metafizyce Christiana Wolffa (1679—1754)²³,

¹⁸ Zob. M. Forscher: *Über das Glück des Menschen...*, s. 107—127.

¹⁹ Zob. uwagi o Kartezjuszu w pracy J. Kopani: *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*. Białystok 1993.

²⁰ Zob. na ten temat S. Czajkowski: „*Cogito, ergo sum*” Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy. „*Kwartalnik Filozoficzny*” 1950, T. 19, z. 1—2, s. 39—65; W. Chudy: *Rola refleksji w dziedzinie „cogito” Descartes'a*. „*Roczniki Filozoficzne*” 1982, T. 30, z. 1, s. 33—58; B. Paź: *Cogito*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. Red. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. T. 2: C—D. Lublin 2001, s. 309—330.

²¹ Zob. S. Janeczek: *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*. Lublin 2003, s. 362—462.

²² I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchożewska. Warszawa 1993, s. 10. Zob. też Hume in der deutschen Aufklärung. *Umriss einer Rezeptionsgeschichte*. Hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart—Bad Canstatt 1987.

²³ Zob. na ten temat Z. Spira: *Mechanistyka ewolucyjna Kanta w świetle jego przedkrytycznej metafizyki*. „*Kwartalnik Filozoficzny*” 1938, T. 14, z. 2, s. 143—172 (część pierwsza) i z. 3, s. 213—251 (część druga), w odniesieniu do filozofii Wolffa — B. Paź: *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*. Wrocław 2002, oraz H.-J. Engfer: *Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie*.

a początki swych badań wiązał raczej z próbami asymilacji poglądów Newtona²⁴.

Wskazane źródła oddziaływań wywarły niewątpliwie istotny wpływ na kształt przedkrytycznych, a częściowo także krytycznych badań Kanta. Z kolei w Kantowskich badaniach nad poznaniem charakterystyczne były rozważania dotyczące problemów szczegółowych, na przykład uwagi nad syntezą intelektu i naoczności. „Intelekt nie jest — zdaniem Kanta — zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko stąd, że się one łączą, może powstać poznanie. Dlatego też nie można mieszać z sobą ich udziału w poznaniu, lecz mamy doniosły powód do tego, by jedno z nich od drugiego starannie oddzielić i odróżnić. Odróżniamy przeto naukę o prawidłach zmysłowości w ogóle, tj. estetykę, od nauki o prawidłach intelektu w ogóle, tj. od logiki”²⁵. Kant zawarł tu tradycyjne, za nim przyjmowane później, przekonanie, że pojęcia zawsze stosują się do zmysłowej naoczności. Samo zaś poznanie dochodzi do skutku w wyniku podporządkowania danych zmysłowych

Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant. In: *Christian Wolff 1679—1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur.* Hrsg. von W. Schneiders. Hamburg 1983, s. 48—65.

²⁴ Zob. E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 331. Na ten temat pisze również Andreas Lorenz. Zob. zwłaszcza *Ide m: Kant und Newton. Klassische Natur- und Transzendentalphilosophie*. Wrocław 2003; *Ide m: Filozofia Kanta i Poppera a fizyka Newtona i Einsteina*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2004, T. 16, s. 57—77; H. Pulte: *Hypothesen (non) fingo? Das Wissenschaftsverständnis der Aufklärung im Spiegel ihrer Newton-Rezeption.* In: *Aktualität der Aufklärung.* Hrsg. von R. Różanowski. Wrocław 2000, s. 76—106.

²⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 51—A 52, B 75—B 76. W *Krytyce władzy sądzenia* Kant napisał: „Rozum jest władzą zasad, a w swych najdalej idących roszczeniach zmierza ku temu, co bezwarunkowe; intelekt natomiast stoi do jego usług zawsze tylko pod pewnym warunkiem, który musi być dany. Ale bez pojęć intelektu, którym musi być dana obiektywna realność, rozum nie może w ogóle w sposób obiektywny (syntetycznie) wydawać sądów i jako rozum teoretyczny nie zawiera bynajmniej sam dla siebie zasad konstytutywnych, lecz jedynie regulatywne”. I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. J. Gałęcki. Przejrzał A. Landman. Warszawa 1986, s. 376 (§ 76). W oryginale odnośny fragment brzmi następująco: „Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien und geht in ihrer äußersten Forderung auf das Unbedingte; da hingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muß, zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, welchen objective Realität gegeben werden muß, kann die Vernunft gar nicht objectiv (synthetisch) urtheilen, und enthält als theoretische Vernunft für sich schlechterdings keine constitutive, sondern bloß regulative Principien”. I. Kant: *Werke*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*. Berlin 1913, s. 401. Na temat rozumienia Kantowskich terminów *Vernunft* i *Verstand* zob. S. Zabieglík: *Krzywe zwierciadło filozofii, czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku*. Warszawa 1987, s. 246—265.

odpowiedniemu pojęciu. Zatem ogląd zmysłowy jest możliwy dlatego, że istnieją w nas aprioryczne formy czystej naoczności, a poznanie stanowi nie tylko wynik oglądu, lecz jest pojmowaniem tego, co zmysłowo oglądane. Pojmowanie to umożliwia z kolei intelekt, który pozostaje niezmiennie zdolnością stosowania nabytych pojęć i zasad do tego, co dane w empirycznej naoczności²⁶. Dlatego też Kant tak dużą wagę przypisuje kategoriom, stanowiącym aprioryczny składnik poznania, dopiero bowiem on warunkuje możliwość wszelkiego poznania²⁷.

Jeszcze inny, nie mniej ważny w Kantowskim ujęciu poznania problem wiąże się ze szczególnym podejściem filozofa do nowożytnego sporu empiryzmu z racjonalizmem²⁸. Empiryzm zawsze — zdaniem Kanta — opierał się na przekonaniu, że wszelkie nasze poznanie sprowadza się do poznania zmysłowego, rozum zaś nie jest samodzielną władzą, lecz jedynie bierną zdolnością doznawania wrażeń. Innymi słowy, empiryzm akcentował receptywność poznania. Z kolei racjonalizm za podstawowe przyjął założenie, że wszelkie poznanie jest poznaniem rozumowym. I tu należy podkreślić oddziaływanie filozoficznych ustaleń Leibniza, wielkiego poprzednika Kanta²⁹. Kantowskie podejście do Leibniza jest jednak ze wszech miar krytyczne. Kant zmierza bowiem do wykazania, że zmysły są samodzielną władzą poznawczą. Musimy jednak dowieść, że dopiero sam rozum jest niezbędny do określania i opracowywania materiału, którego dostarczają zmysły. W tej sytuacji Kant przyjmuje postawę propedeutyczną, którą najprościej scharakteryzować jako umiejętną krytykę fałszywych roszczeń racjonalizmu i empiryzmu. Kant nie przekreśla jednak żadnej z tych opcji. Uważa, że bez danych zmysłowych nie ma doświadczenia i apriorycznych pojęć intelektu. To wszakże rodzi kolejną wątpliwość, bardzo podobną do tej, którą nieco wcześniej poddał pod rozwałkę Hume. Pytał on bowiem, co

²⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 51—A 52, B 75—B 76. Zob. również N. Hinske: *Opinia Kanta o tym, co niewarunkowane, i jej filozoficzne przesłanki*. Tłum. W. Lorenc. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 1991, T. 4, s. 27—42.

²⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 51—A 52, B 75—B 76. Zob. także D. Heinrich: *Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion*. In: *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Hrsg. von G. Prauss. Köln 1973, s. 90—104; O. Muck: *Apriori, Evidenz und Erfahrung*. In: *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*. Hrsg. von J.B. Metz. Bd. 1—2. Freiburg 1964, Bd. 1, s. 85—96.

²⁸ Zob. na ten temat R. Heinrich: *Kants Erfahrungsraum. Metaphysischer Ursprung und kritische Entwicklung*. Freiburg—München 1982.

²⁹ Na temat relacji między Leibnizem a Kantem zob. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin 1969; Idem: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*. Berlin 1965. Na temat Leibniza zob. także P. Gut: *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*. Wrocław 2004.

jest prawdą, jeśli nasze poznanie składa się z jednostkowych spostrzeżeń, i dlatego oraz w jaki sposób dochodzimy do ich systematycznego powiązania. Wreszcie, jak to się dzieje, że świat nie rozpada się na mozaikę rozproszonych danych³⁰? Co więcej, Hume doszedł do przekonania, że dane te nie są pojęciami zaczerpniętymi z doświadczenia, ani też pojęciami należącymi do i zależnymi od rozumu. Wyprowadził również zaskakujący wniosek, że są one dziełem wyobraźni. Konsekwencją tego było przyjęcie sceptycyzmu, wyrażającego się w przekonaniu, że nie tylko nie możemy osiąść obiektywnego poznania przyrody, ale także Boga i duszy³¹. Nieco inaczej postąpił Kant. Znalazł inne rozwiązanie problemu Hume'a, wskazując zasadnicze przeciwieństwo dogmatyzmu i racjonalizmu. Kant nie dopuszczał, w przeciwieństwie do Hume'a, jakiegokolwiek kompromisu — odrzucał zarówno dogmatyzm, jak i racjonalizm. W rezultacie doszedł do sformułowania podstaw własnego krytycyzmu. W tym sensie krytyczna filozofia Kanta mogła stanowić trzecią drogę, przeciwstawną zarówno sceptycyzmowi, jak i dogmatyzmowi³². Hans-Michael Baumgartner (1933—1999) pisał: „[...] właśnie na tym pośredniczeniu między zmysłowością i rozumem, a także na wykazaniu związku występującego między nimi w systematycznym budowaniu naszej wiedzy, polega zarówno centralny problem *Krytyki czystego rozumu*, jak i osiągnięcie, jakiego Kant w niej dokonał”³³. W tej perspektywie można też powiedzieć, że *Krytyka czystego rozumu* rozwiązuje tylko dwa zasadnicze problemy. Pierwszym jest znalezienie nowej drogi między dogmatyzmem a sceptycyzmem, drugim natomiast — pośredniczenie między racjonalizmem i empiryzmem. W tym kontekście Kant przeciwstawił przede wszystkim sceptycyzmowi i dogmatyzmowi własny krytycyzm. Podał tym samym poznanie badaniu i jednocześnie krytyce³⁴. „Krytyczne» badanie rozumu — jak pisał Ernst von Aster — to wedle Kanta badanie ustalające podstawy i granice prawomocności pojęć i twierdzeń, którymi posługuje się nasz poznający rozum”³⁵. Natomiast Baumgartner podkreślał, że

³⁰ Zob. D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski. Oprac. A. Hochfeldowa. Warszawa 1977, s. 33—50, 54—55.

³¹ Zob. ibidem, s. 198—200. Zob. także D. Hume: *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*. Tłum. A. Hochfeldowa. Warszawa 1962. Nietrudno zauważyć, że w duchu Hume'a postępują rozważania Kanta. Zob. I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. Bobko. Kraków 1993.

³² Zob. H.-M. Baumgartner: *Kantowska „Krytyka czystego rozumu” — fundamentalne dzieło filozofii nowożytnej*. Tłum. Z. Zwoliński. „Edukacja Filozoficzna” 1992, nr 13, s. 128—130.

³³ Ibidem, s. 129.

³⁴ Zob. T. Kroński: *Kant*. Warszawa 1966, s. 17.

³⁵ E. von Aster: *Historia filozofii...*, s. 335.

konsekwencją tak rozumianego krytycyzmu jest w ujęciu Kanta ustalenie nowego stosunku między filozofią i nauką, doświadczeniem i rozumem, logiką, metafizyką i doświadczeniem³⁶.

Jeszcze inny rodzaj problemów przynosi kluczowy dla Kantowskiego ujęcia poznania przewrót kopernikański. Dla Kanta oznaczał on między innymi, że obiektywność poznania konstituuje się w sferze podmiotowości, a tym samym dokonuje się zwrot od refleksji ontologicznej do refleksji transcendentalnej. Poznanie nie jest przyswajaniem treści istniejących w przedmiotach, ale tworzeniem tych treści. Dotychczas poznanie (w ujęciu ontologicznym) rozumiane było jako ujmowanie (wchłanianie w siebie) rzeczywistości, teraz staje się jej tworzeniem (przedmiotu poznania). Dlatego też przewrót kopernikański w odniesieniu do Kanta Richard Kroner scharakteryzował w następujący sposób: „Można powiedzieć, że przed Kantem wszelkie myślenie było myśleniem świata. Dopiero Kant odkrył, że poza światem istnieje jeszcze coś, co do myślenia potrzebuje całkiem nowego przygotowania i nastawienia. Do Kanta wszelkie myślenie kierowało się, by tak rzec, wprost przed siebie; dopiero Kant skierował myślenie do samego siebie”³⁷. Na właściwe rozumienie tej kwestii u Kanta zwrócił również uwagę Ernst von Aster, który pisał: „Swą analizę tego, co *a priori*, jego źródła i jego prawomocności, nazywa Kant analizą »transcendentalną«. Odróżnia — odmiennie od dotychczasowej praktyki językowej — filozofię »transcendentną«, tzn. wykraczającą poza granice wytyczone naszemu poznaniu, i filozofię »transcendentalną«, tzn. właśnie ustalającą te granice”³⁸. W tym „rozumieniu Kanta” zwraca uwagę przede wszystkim sposób przedstawienia pierwszoplanowej roli podmiotu w poznaniu. Można tu mówić o „innej” perspektywie myślenia, to znaczy o opozycji byt — myślenie. W perspektywie filozofii klasycznej pierwsza przy czyną takiego filozofowania tkwi w egzystencjalnej konstatacji (sądzie) bytu, a za tym właśnie czysto przedmiotowym impulsem podąża poznanie metafizyczne. Ojciec Mieczysław A. Krąpiec (ur. 1921) wyraził to w następujący sposób: „Zanim poznamy, czym rzecz jest, i określimy jej jednostkowość, to widząc, słysząc, dotykając — wpierw — afirmujemy akt istnienia rzeczy, danej nam początkowo jakby »ogólnie«, nieostro i mętnie”³⁹. Powstająca refleksja w ten oto sposób służy uprzytomnieniu sobie opozycji form bytowych (byt i poznające „ja”), a co za

³⁶ Zob. H.-M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. Freiburg—München 1996, s. 21.

³⁷ R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1. Tübingen 1961, s. 44. Na temat „przewrotu kopernikańskiego” zob. A.J. Noras: *Przewrót kopernikański Kanta...*, s. 185—200.

³⁸ E. von Aster: *Historia filozofii...*, s. 337.

³⁹ M.A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin 1995, s. 72.

tym idzie — różnicy w poszczególnych naukach, na przykład w metafizyce i w filozofii poznania. Filozofia nowożytna kieruje swą uwagę w stronę myślenia i samoświadomości podmiotu poznającego. Nie wolno jednak zapominać, że w historii filozofii kojarzy się to najpierw z filozofią Kartezjusza, a później dopiero z Kantem.

Kolejny rodzaj problemów związanych z ujęciem poznania w filozofii Kanta odnosi się do jej zakresu. Nowym ujęciem w *Krytyce czystego rozumu* jest niewątpliwie zamysł filozofii transcendentalnej. Nieco później Kant chciał rozszerzyć ten zakres. W rozprawie konkursowej Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1792 roku stwierdził, że filozofia jest nauką o możliwości wszelkiego poznania *a priori*⁴⁰. Pisał tam nawet wprost: „[...] najwyższym zadaniem filozofii transcendentalnej jest więc pytanie: jak jest możliwe doświadczenie?”⁴¹. Pytanie o możliwość doświadczenia jest dla Kanta równoznaczne z postawieniem rozumu przed sądem krytyki. Dzieje się to, oczywiście, w obliczu niekończących się sporów sceptycyzmu z dogmatyzmem. *Krytyka czystego rozumu* jako trybunał oznaczała dla Kanta krytykę władz poznania w ogóle, albo dokładniej: „[...] określenie zarówno jej źródeł, jak i jej zakresu i granic”⁴². W tym znaczeniu *Krytyka czystego rozumu* miała również za zadanie rozstrzygnąć kwestię możliwości metafizyki jako nauki. Kant potwierdza to w popularnym komentarzu do *Krytyki czystego rozumu* w *Prolegomenach do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*⁴³. Właśnie tam ujawnia się też kolejny dylemat tej filozofii, sprowadzający się do odpowiedzi na pytanie, czy jest ona starą teorią poznania, czy też nową metafizyką. Sens tego Kantowskiego wysiłku oddaje najpełniej następujące zdanie z *Wprowadzenia* do wydania drugiego *Krytyki czystego rozumu* (1787): „[...] wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnej wątpliwości. [...] Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia”⁴⁴. Polega to na tym, że poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, ale nie pochodzi całe z doświadczenia. Kant poszukuje tego, co w poznaniu ma charakter *a priori*, a więc

⁴⁰ „Die Transzendentalphilosophie, d.i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntnis *a priori* überhaupt [...]”. I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* In: *I d e m: Werkausgabe...*, Bd. 6, s. 604. Na temat *a priori* w rozumieniu Kanta zob. także P. Łaciek: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003.

⁴¹ I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte...*, s. 607.

⁴² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A XII.

⁴³ I. Kant: *Prolegomena...*

⁴⁴ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 1.

tę, co jest w nim ogólnie ważne i konieczne, gdyż *a priori* oznacza dla niego to, co wyprzedza i warunkuje wszelkie doświadczenie. W odróżnieniu od starej metafizyki, która nie ma żadnej wartości poznawczej, dotąd tylko matematyka i nauki przyrodnicze wydawały sądy pewne, uzasadnione i powszechnie obowiązujące. Ten stan musi ulec radykalnym zmianom. Kant dochodzi do nich, stawiając pytanie o wartość poznawczą sądów nowej transcendentalnej metafizyki.

Zdaniem Kanta, istnieją dwa rodzaje sądów, a mianowicie sądy niezależne od doświadczenia (aprioryczne) oraz sądy uzyskane na podstawie doświadczenia (aposterioryczne)⁴⁵. Sądy aprioryczne cechuje to, że najpierw dostrzegają ogólność — czyli powszechność i konieczność — i dlatego muszą mieć ważność w odniesieniu do wszystkich przedmiotów, natomiast sądy aposterioryczne pochodzą z doświadczenia, a więc z tego, co mówią nam zmysły względnie bezpośrednio przeżyć⁴⁶. W tym podziale sądów przejawia się dualizm poznania: poznania zmysłowego i poznania rozumowego. Podział ten Kant następnie uzupełnia, wprowadzając kolejny podział na sądy analityczne i syntetyczne⁴⁷. Kryterium podziału sądów stanowi tu sposób, w jaki wiązane są pojęcia. Sąd analityczny łączy dwa pojęcia, które „w sposób ukryty” są w sobie wzajemnie zawarte. Kant nazywa to „powiązaniem przez identyczność” i jako przykład podaje sąd „Wszystkie ciała są rozciągłe”⁴⁸. Jest to sąd analityczny, gdyż akcent pada w nim na jedno z orzeczeń pojęcia cielesności spośród mnogości określeń należących do tego pojęcia. Natomiast sąd syntetyczny łączy pojęcia różne tak, że jedno z nich rozszerza zakres drugiego — w sądzie tym wypowiedziane jest coś, co nie zawiera się w pojęciu podmiotu (występuje tu „powiązanie bez identyczności”), na przykład „Wszystkie ciała są ciężkie”⁴⁹. Różnica między sądami polega zatem na tym, że sądy analityczne objaśniają posiadaną wiedzę, podczas gdy sądy syntetyczne ją rozszerzają, gdyż wnoszą do pojęcia nowe cechy. Trzeba dodać, że poznanie *a priori* nie jest czasowo wcześniejsze od poznania *a posteriori*, lecz jest wcześniejsze co do swej prawomocności, gdyż stanowi nieodzowny warunek ważności przedmiotowej wszelkich sądów aposteriorycznych.

⁴⁵ Ibidem, B 12, a także przypis tłumacza — ibidem, T. 1, s. 72. Na temat sądów w ujęciu Kanta zob. też U. Neemann: *Gegensätze und Syntheseveruche im Methodenstreit der Neuzeit*. Bd. 2: *Syntheseveruche*. In: *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von G. Funke und R. Malter. Bd. 17. Hildesheim—Zürich—New York 1994, s. 265—290.

⁴⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 12.

⁴⁷ Ibidem, A 7—A 10, B 11—B 14.

⁴⁸ Ibidem, A 7, B 11.

⁴⁹ Ibidem.

Z tego dwojakiego podziału sądów dadzą się też wyprowadzić następujące relacje. Po pierwsze, wszystkie sądy analityczne są zarazem sądami apriorycznymi, ponieważ orzeczenie zostaje ujęte tylko z pojęcia podmiotu. Jako sąd ogólny, uniwersalny (wszystkie *S* są *P*), nie jest to wypowiedź odwracalna, gdyż nie wszystkie sądy aprioryczne, lecz tylko niektóre, są analityczne. Po drugie, wszystkie sądy aposterioryczne są syntetyczne, gdyż polegają na doświadczeniu, które dodaje coś do tego, co już wiemy. Po trzecie, nie istnieją żadne sądy analityczne, które są zarazem sądami aposteriorycznymi, ponieważ żadne pojęcie nie pochodzi z doświadczenia. Po czwarte, jest jednak możliwe, że istnieją sądy syntetyczne, które są sądami apriorycznymi. Orzeczenie takich sądów wyraża coś, co ani nie znajduje się w szeregu własności, jakie zawierają się w pojęciu posiadanym przez podmiot, ani nie pochodzi z doświadczenia. Zdaniem Nicolaia Hartmanna, to, co wyraża taki sąd, pochodzi z apriorycznych zasad, które dawniej Kartezjusz pojmował jako *ideae innatae*, a po krytyce dokonanej przez Locke'a nie są one już więcej nazywane „wrodzonymi”. Właśnie o takie syntetyczne sądy *a priori* chodzi Kantowi w nauce⁵⁰. Daje tym samym wyraz przekonaniu, że wiedza musi mieć charakter powszechny i pewny, czemu zaprzeczał dotychczas empiryzm głoszący, że nie są możliwe syntetyczne sądy *a priori*. Hume na przykład twierdził, że istnieją tylko dwa rodzaje sądów, a mianowicie sądy analityczne *a priori* (badające stosunki między ideami) oraz sądy syntetyczne *a posteriori* (przedmiotem badania są fakty)⁵¹. Nowatorstwo Kanta polegało więc na tym, że uznał istnienie takich sądów, które nie wywodzą się z doświadczenia, a jednak mają przedmiotową ważność, wykraczając w swych orzecznikach poza definicje przysługujące podmiotom. Dla Kanta kryterium podziału sądów podmiotowo-orzecznikowych (kategorycznych) stanowiła więc zakresowość ich terminów. Sąd analityczny to taki sąd, w którym orzecznik całkowicie zawiera się w podmiocie, lub inaczej: w którym orzecznik nie wnosi niczego, co by nie było już zawarte w definicji podmiotu. Wynika stąd, że prawdziwe sądy analityczne są prawdziwymi *a priori*⁵². Kiedy jednak orzecznik w swej treści wykracza poza definicję swego podmiotu, wtedy sąd ma charakter syntetyczny. Pytanie o możliwość syntetycznych sądów *a priori* stanowi w ujęciu Kanta ekspozycję całego programu badań transcendentálnych, który obej-

⁵⁰ Zob. N. Hartmann: *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2000, s. 52–53.

⁵¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 19. Zob. też U. Neemann: *Gegensätze und Syntheseveruche im Methodenstreit der Neuzeit...*, s. 252–261.

⁵² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 7, B 11.

muje odpowiedzi na następujące pytania: 1) jak jest możliwa czysta matematyka?, 2) jak jest możliwe czyste przyrodoznawstwo?, 3) jak jest możliwa metafizyka jako naturalna skłonność?, 4) jak jest możliwa metafizyka jako nauka?⁵³

Następnym problemem w filozofii Kanta wymagającym rozpatrzenia jest to, iż prezentowana w *Krytyce czystego rozumu* krytyka poznania zasadza się na przekonaniu, że „istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, które, być może, wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i intelekt. Przez pierwszą z nich przedmioty są nam dane, przez drugi zaś są pomyślane”⁵⁴. Dlatego też Kant wyróżnił estetykę transcendentalną, której przedmiot analizy stanowi poznanie zmysłowe, oraz logikę transcendentalną analizującą rodzaj naszego poznania⁵⁵. W tym rozumieniu Kanta poznanie obejmuje myślenie oraz dwie różne jego funkcje: po pierwsze, zdolność tworzenia pojęć na podstawie danego materiału wrażeniowego (intelekt), czym zajmuje się analityka transcendentalna⁵⁶, oraz po drugie, idee (nazywa je transcendentalnymi bądź regulatywnymi), które nie mogą być dane w doświadczeniu. Stanowią one przedmiot badań rozumu, a ten dział filozofii nosi nazwę dialektyki transcendentalnej⁵⁷. Punktem wyjścia poznania jest więc dla Kanta naoczność, która bezpośrednio ujmuje coś jednostkowego, coś, co jest dane. Uznaje on, że jedynym sposobem, w jaki przedmioty są dane człowiekowi, jest receptywna (odbiorcza) zdolność zmysłowości. Różnica jednak polega na tym, że również w poznaniu zmysłowym występują warunki aprioryczne, a więc takie, które z doświadczenia nie pochodzą. Są to czas i przestrzeń — czyste formy naoczności⁵⁸. Co więcej, Kant daje wyraz przekonaniu, że pytanie o przestrzeń (i o czas) jest pytaniem transcendentalnym, pytaniem o warunki możliwości poznania⁵⁹. Odpowiedzią na to pytanie zajmuje się w pierwszej części *Krytyki czystego rozumu*, którą nazywa transcendentalną estetyką, przy czym estetyka nie oznacza tu nic innego, jak teorię spostrzeżenia. Estetyka transcendentalna prowadzi ponad-

⁵³ Ibidem, B 20—B 23.

⁵⁴ Ibidem, B 29.

⁵⁵ Ibidem, A 19—A 49, B 33—B 73 oraz A 50—A 64, B 74—B 88. W tej części rozważana jest estetyka transcendentalna.

⁵⁶ Ibidem, A 66—A 292, B 91—B 349. Kant przedstawia i dokonuje tutaj podziału analityki transcendentalnej.

⁵⁷ Ibidem, A 294—A 704, B 350—B 732. Dialektyka transcendentalna wraz ze swymi wewnętrznymi podziałami.

⁵⁸ Ibidem, A 22—A 29, B 37—B 45 (przestrzeń) oraz A 31—A 49, B 46—B 73 (czas).

⁵⁹ Ibidem, B 41 (transcendentalne omówienie przestrzeni) oraz B 49 (transcendentalne omówienie czasu).

to Kanta do wniosku, że przestrzeń i czas są wewnętrznymi warunkami, bez których spostrzeżenie nie dochodzi do skutku. Kant wykazuje, że przestrzeń i czas nie pochodzą z doświadczenia, lecz tworzą jego podstawę, a więc są z góry założone we wszelkim zewnętrznym oglądzie. Przestrzeń nie jest dodatkowo utworzonym pojęciem, gdyż wówczas musiałaby być w ogóle pojęciem dyskursywnym albo ogólnym pojęciem o stosunkach między rzeczami. Z kolei wszelkie ograniczenie przestrzenne to ograniczenie w przestrzeni. Istnieje więc tylko jedna przestrzeń, a różne przestrzenie są tylko częściami jednej i tej samej przestrzeni. Zatem przestrzeń może być jedynie czystą formą zmysłowej naoczności. Podobnie rzecz ma się z czasem. W rezultacie dochodzi Kant do przekonania, że czas i przestrzeń charakteryzują się empiryczną realnością i transcendentálną idealnością. Empiryczna realność oznacza przedmiotową ważność czasu i przestrzeni, gdyż bez nich nie mogą zaistnieć przedmioty naoczności. Innymi słowy, cokolwiek występuje w doświadczeniu, występuje w przestrzeni i czasie. Transcendentálna idealność oznacza, że są one warunkami, w jakich mogą się pojawiać przedmioty. Zarazem jednak transcendentálna idealność wskazuje, że jedynie sfera zjawiskowa jest sferą ważności czasu i przestrzeni. Z Kantowskiej teorii przestrzeni i czasu wynika ponadto, że przedmiotem naszego poznania mogą być tylko przedmioty zmysłowe (*mundus sensibilis*), świat tego, co postrzegalne zmysłowo. Jednakże przestrzeń i czas nie istnieją same w sobie, lecz jedynie jako „zjawiska”, to znaczy dzięki konstytucji naszej postrzegającej świadomości, i tylko w odniesieniu do tego, co może nam być dane w spostrzeżeniu (naocznie). Gdy rozpatrujemy rzeczy same w sobie (to znaczy niezależnie od ich zmysłowych przejawów), a więc tak, jak poznawałyby je czysty intelekt (*mundus intelligibilis*), wówczas nie mają one nic wspólnego z przestrzenią i czasem⁶⁰.

W drugiej natomiast części *Krytyki czystego rozumu* (analityce) autor zajmuje się nauką o kategoriach. Kategorie są tym, co intelekt wnosi do poznania. Zdaniem Hartmanna, „kategorie” są tylko inną nazwą tego, co Kartezjusz rozumiał pod pojęciem *ideae innatae*, co było dla Leibniza *simplices* albo dla Platona po prostu ideami⁶¹. Kant wyprowadza kategorie z tabeli sądów i stwierdza: „Możemy zaś sprowadzić wszystkie czynności intelektu do sądów, tak że intelekt w ogóle można przedstawić jako zdolność wydawania sądów. Jest on bowiem wedle wyżej podanego twierdzenia zdolnością do myślenia. Myślenie jest poznawaniem przez pojęcia. Pojęcia zaś jako orzeczenia możliwych sądów

⁶⁰ Zob. E. von Aster: *Historia filozofii...*, s. 334.

⁶¹ Zob. N. Hartmann: *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 56.

odnoszą się do jakiegokolwiek przedstawienia przedmiotu, jeszcze nie określonego⁶². Wedle Kanta ta czynność intelektu polega na tworzeniu syntez z przedstawień, przy jednoczesnym trzymaniu się triadycznej zasady podziału sądów. Później tak będzie się rozwijała na przykład myśl dialektyczna w koncepcji Fichtego i Hegla. Należy jednak mieć na uwadze, że w transcendentalnej dedukcji kategorii nie zostają wywnioskowane same tylko kategorie, ale ich obiektywna ważność, a więc prawda o tym, co intelekt mówi nam o przedmiocie poznania. Dla Kanta tę podstawę możliwości intelektu stanowi syntetyczna jedność różnorodności danych z naoczności zmysłowej. Jest to możliwe dlatego, że we wszelkim poznaniu stykamy się z trojakią syntezą, a mianowicie 1) syntezą ujmowania w naoczności, 2) syntezą odtwarzania w wyobraźni i 3) syntezą rozpoznawania w pojęciu⁶³. Synteza ujmowania w naoczności oznacza, że w prostym spostrzeżeniu naocznym rzeczy tkwi już sama synteza. Natomiast synteza odtwarzania w wyobraźni oznacza odzyskanie, rekonstrukcję w sposób, w jaki dokonuje jej funkcja pamięci. Wyobraźnia ta to, co raz ujęte, odtwarza w naszej świadomości. Natomiast synteza rozpoznawania w pojęciu mówi o wydobyciu pojęcia ogólnego.

Ujawnia się tu jeszcze inny problem, a mianowicie problem apercepcji, która — najogólniej rzecz ujmując — oznacza dla Kanta występowanie aktu świadomości. W tradycji akt ten określano różnie. W rozumieniu Leibniza oznaczał na przykład refleksyjne (wyraźne) poznanie wewnętrznego stanu monady (duszy), czyli samoświadomość⁶⁴. Natomiast zdaniem Kanta, apercepcja oznacza dwustopniową świadomość własnego „ja”⁶⁵. Z jednej strony jest to apercepcja empiryczna, a więc świadomość siebie towarzysząca wszelkiej intuicji rzeczywistości, z drugiej natomiast — czysta lub transcendentalna apercepcja, to znaczy aktywność jaźni jako najwyższa zasada jedności, przewyższająca wszelkie możliwe doświadczenie. W filozofii Kanta „Pierwotna syntetyczna jedność apercepcji jest najwyższą zasadą ludzkiego poznania właśnie jako podstawa myślenia, w sensie tworzenia pojęć i formułowania sądów”⁶⁶. A najwyższą zasadą poznania jest transcendentalna jedność samoświadomości (apercepcji), co znaczy, że samoświadomość

⁶² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 94. Zob. też H. Wagner: *Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien*. „Kant-Studien” 1980, Bd. 71, s. 352—366.

⁶³ Chodzi tu o fragment *Krytyki czystego rozumu* z wydania pierwszego (A 95). Zob. przypis pierwszy tłumacza w I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, T. 1, s. 195.

⁶⁴ Zob. np. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 267—A 268, B 323—B 324.

⁶⁵ Ibidem, A 103—A 130, B 130—B 169.

⁶⁶ M. Kilijanek: *Samoświadomość i poznanie dyskursywne*. Poznań 2000, s. 12.

określa transcendentálny warunek naszego poznania. To, co jest dane do poznawania, to różnorodność nie powiązanych z sobą danych naocznych. W takim rozumieniu poznać to, co dane, oznacza powiązać w jedność pojęcia dane naoczne, a warunkiem powiązania okazuje się jedność świadomości. I tu zaznacza się zasadnicza różnica między Kantem a jego następcami, przedstawicielami idealizmu niemieckiego (Fichte, Schelling, Hegel).

Analiza Kantowskiej relacji między zmysłowością i intelektem prowadzi następnie do uchwycenia kolejnego problemu poznawczego filozofii Kanta, a mianowicie do ujęcia skończoności ludzkiego poznania. Wiąże się z tym szczególnie pojęcie rzeczy samej w sobie (*Ding an sich*)⁶⁷. Problem ten oznacza wedle Kanta ograniczenie poznania, które wynika z dedukcji transcendentálnej jako konsekwencja ograniczenia stosowanego w przypadku kategorii. Zastosowanie kategorii wiąże się bowiem z warunkiem, że mają one obiektywną ważność tylko w odniesieniu do przedmiotów możliwego doświadczenia. Warunek ten nosi nazwę najwyższej zasady syntetycznych sądów *a priori*, która głosi: „Warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego obiektywną ważność w syntetycznym sądzie *a priori*”⁶⁸. Kiedy jednak próbujemy zastosować kategorie do tego, co Kant nazywa rzeczą samą w sobie (*Ding an sich*), co znajduje się poza zjawiskami (przejawami; przedmiot transcendentálny), wtedy opuszczamy obszar doświadczenia. Hartmann uważa, że na sposób rzeczy samych w sobie pojąć można nie tylko niepoznawalne monady Leibniza, które stoją poza zjawiskami (przejawami), lecz także *apeiron* Anaksymandra albo Boskość⁶⁹. Rzecz empiryczna przejawia się w świetle form naoczności (przestrzeni i czasu) oraz kategorii jako konstytutywnych zasad przedmiotu, jednakże określenie za pomocą kategorii nie obejmuje rzeczy samej w sobie, gdyż nie podpada ona pod formy naoczności zmysłowej oraz kategorii. To klasyczne sformułowanie Kanta pokazuje, że w ogóle poznajemy tylko zjawiska (przejawy), a nie rzeczy same w sobie. Tutaj też dostrzega Hartmann jedną z najważniejszych tez *Krytyki czystego rozumu*, która głosi, „że w czystym spostrzeżeniu zmysłowym nasze zmysły zostają poruszone przez rzecz samą w sobie”⁷⁰. Zarazem jednak z całą ostrością ujawnia się też problem rzeczy samej w sobie, któ-

⁶⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*..., A 30.

⁶⁸ Ibidem, A 158, B 197. Por. A 111, gdzie czytamy: „Aprioryczne warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”. Zob. też H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1918.

⁶⁹ Zob. N. Hartmann: *Wprowadzenie do filozofii*..., s. 60.

⁷⁰ Ibidem, s. 62.

ra Hartmann — co należy podkreślić — interpretuje za Erichem Adickesem (1866—1928)⁷¹. To właśnie Adickes podkreślał, że jeden i ten sam przedmiot jest w idealizmie transcendentálním nie tylko idealny, lecz także realny — w tym znaczeniu, że jest transcendentalnie idealny i empirycznie realny. Akcentuje przy tym: „[...] idealizm transcendentálny nie oznacza samego przedstawienia, lecz tylko to, że nasze poznanie odbywa się na warunkach intelektu. Kant z całą surowością występuje przeciwko idealizmowi Berkeleya i nazywa go nawet »skandalem filozofii«, a to dlatego, że wymaga on dowodu realności rzeczy”⁷². Problem rzeczy samej w sobie stanowi więc bez wątpienia najbardziej złożony problem w filozofii Kanta i trudno o jednoznaczną odpowiedź, chociaż uznać trzeba, że właściwie stanowi on kamień probierczy filozofii pokantowskiej⁷³.

Kończąc analizę wybranych problemów filozofii Kanta, należy jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że w poznaniu wykraczającym poza kategorię intelektu Kant analizuje idee transcendentálne, które „dotyczą czegoś, czemu podlega wszelkie doświadczenie, co jednak samo nigdy nie jest przedmiotem doświadczenia”⁷⁴. Przedmiot takiej nauki trafnie ujął Otfried Höffe (ur. 1943), który pisał: „Rozum w swym poszukiwaniu najwyższej jedności odnosi nadzwyczajne sukcesy. Znajduje on nie tylko *jedną* ideę transcendentálną, lecz, odpowiednio do Wolffiańskiego podziału metafizyki szczegółowej, trzy idee: to, co nieuwarunkowane jako absolutna jedność myślącego podmiotu — przedmiot racjonalnej psychologii; to, co nieuwarunkowane jako całość rzeczy i warunków w przestrzeni i czasie — przedmiot transcendentálnej kosmologii; wreszcie to, co nieuwarunkowane jako absolutna jedność warunku wszelkich przedmiotów myślenia, to znaczy najwyższa istota, Bóg jako przedmiot teologii naturalnej”⁷⁵. Tutaj jest też miejsce dla Kantowskiego ujęcia metafizyki, to znaczy dla nauki, którą zdaniem jednych, Kant zburzył, zdaniem innych natomiast — chciał zbudować na nowych podstawach. Metafizyka w ujęciu Kanta to bowiem „izolowane, spekulatywne poznanie rozumowe, które się całkowicie wznosi ponad pouczenie przez doświadczenie, i to za pomocą samych tylko pojęć”⁷⁶. Jej przedmiotem jest dusza, świat jako całość oraz Bóg. Z perspektywy współczesnej najistotniejszym elementem tej wizji Kanta jest

⁷¹ E. Adickes: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.

⁷² N. Hartmann: *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 64.

⁷³ Zob. A. Lorenz: *Das Problem der Dinge an sich bei Kant, Schopenhauer und Freud*. Wrocław 2004.

⁷⁴ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 367.

⁷⁵ O. Höffe: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 136.

⁷⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B XIV.

ostatnie zdanie z *Krytyki czystego rozumu*: „Jedynie droga krytyczna stoi jeszcze otworem. Jeżeli czytelnik miał tyle cierpliwości i uprzejmości, by przebyć ją wraz ze mną, to może teraz osądzić, czy nie powinien, jeżeli ma ochotę, przyczynić się ze swej strony do zamienienia tej ścieżki na szeroki gościniec, [i] to, czego wieki nie mogły dokonać, osiągnąć jeszcze przed upływem tego wieku, mianowicie żeby doprowadzić rozum ludzki do pełnego zadowolenia w tym, co zawsze, ale dotychczas nadaremnie, budziło jego ciekawość”⁷⁷. Tu też najpełniej wyraża się jeszcze inny zamiar Kanta, zaznaczony w pełni w tytule *Prolegomenów...*, w którym autor sygnalizuje odwołanie do przyszłej metafizyki. Samo jego sformułowanie świadczy o tym, że Kant do końca pozostał wierny swej krytycznej postawie. Potwierdza to wówczas, gdy mówi o trzech koniecznych stadiach metafizyki, którymi są: stadium dogmatyczne, stadium sceptyczne oraz stadium transcendentale⁷⁸. Niezwykle trafnie intencje Kanta ujął Marek Kazimierczak, który pisał: „Kant poprzez swój krytycyzm położył kres tradycyjnie uprawianej dogmatycznej metafizyce, kładąc podwaliny pod metafizykę przez krytycyzm oczyszczoną”⁷⁹. Problem metafizyki sprowadza się zatem do tego — i w tym tkwi również źródło różnorodności interpretacji Kantowskiej metafizyki — że w gruncie rzeczy pytanie krytyczne jest pytaniem o prawomocność poznania. Pytanie o możliwość krytycznego zbadania metafizyki staje się *de facto* pytaniem teoriopoznawczym. Dlatego też zasadnicze rozbieżności między filozofami reprezentującymi odmienne rozumienie filozofii Kanta dotyczą następującego problemu: czy Kantowskie pytanie jest pytaniem o metafizykę, czy też o prawomocność naszego poznania? W odpowiedzi na to pytanie później polaryzują się na przykład stanowiska neokantyzmu⁸⁰. Podkreślić trzeba również, że Kanta koncepcję transcendentalizmu należy bezwzględnie związać z jego koncepcją rozwoju metafizyki. Filozof poświęcił jej między innymi swą *Logikę*. Począwszy od roku 1765, prowadził wykłady z logiki. Nie wydał ich jednak w postaci książkowej. Uczynił to dopiero w 1800 roku jego uczeń Gottlob Benjamin Jäsche (1762—1842)⁸¹. W celu potwierdzenia tych faktów trzeba przytoczyć również

⁷⁷ Ibidem, B 884.

⁷⁸ Zob. I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte...*, s. 615.

⁷⁹ M. Kazimierczak: *Poznawcze i pozapoznawcze wartości metafizyki*. W: *Wartości i wartościowanie w historii filozofii. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej — Karpacz 1988*. Red. K. Bał i J. Gajda. Cz. 2. Wrocław 1992, s. 131.

⁸⁰ Zob. W. Flach: *Die Idee der Transzendentalphilosophie. Immanuel Kant*. Würzburg 2002.

⁸¹ I. Kant: *Logik*. In: *I d e m: Werkausgabe...* Wydanie polskie: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005.

dwa istotne zdania z rozprawy konkursowej Kanta z 1792 roku, którą dopiero w 1804 roku wydał drukiem jego uczeń Friedrich Theodor Rink (1770—1811) pod tytułem *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Pisał w niej Kant: „Filozofia transcendentálna, tj. nauka o możliwości wszelkiego poznania *a priori* w ogóle, która jest krytyką czystego rozumu, elementy której zostaną teraz całkowicie przedstawione, ma za swój cel ugruntowanie metafizyki, którego znowu celem — jako ostatecznym celem czystego rozumu, zmierzającym do jej rozszerzenia od granicy tego, co zmysłowe, do pola tego, co ponadzmysłowe — jest przejście, które nie będąc przy tym niebezpiecznym skokiem, podczas gdy nie jest ono także ciągłym postępem w samym porządku zasad, stanowi konieczny postęp stawianych wątpliwości na granicy obu obszarów”⁸². Przytoczony fragment ujawnia dwie istotne kwestie. Akcentuje — po pierwsze — że filozofia transcendentálna jest krytycznym badaniem rozumu, a właściwie jego zdolności poznawczych, oraz — po drugie — wskazuje późniejsze dokonania postneokantystów, a zwłaszcza Martina Heideggera (1889—1976), który mówił o ugruntowaniu ontologii⁸³. Zauważmy jednak, że sam Kant sięgał nieco dalej. Pisał bowiem wprost: „Najwyższym zadaniem filozofii transcendentálnej jest więc pytanie: jak jest możliwe doświadczenie?”⁸⁴. Właśnie tu ma też początek zasadnicze napięcie między transcendentálnizmem w sformułowaniu Kanta a jego późniejszymi modyfikacjami. Kant bowiem stwierdza jednoznacznie: „Doświadczeniem jest poznanie przedmiotów zmysłowych jako takich, tj. przez przedstawienia empiryczne, których jest się świadomym (przez powiązane spostrzeżenia). Zatem nasze teoretyczne poznanie nie przekracza nigdy pola doświadczenia”⁸⁵. Tym samym to, co znamienne dla niego, zmienia się w ramach neokantyzmu, ponieważ zmienia się pojęcie doświadczenia. Przy czym nie jest to jedyna zmiana, gdyż modyfikacji podlega także pojęcie metafizyki. W tej kwestii Kant wypowiada się następująco: „Wynika stąd zasada podziału całej metafizyki: O tym, co ponadzmysłowe, co dotyczy spekulatywnej zdolności rozumu, nie jest możliwe żadne poznanie

⁸² I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte...*, s. 604—605 (A 43).

⁸³ Zob. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1989, s. 7—11.

⁸⁴ I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte...*, s. 607.

⁸⁵ „Das Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, als solcher, d.i. durch empirische Vorstellungen, deren man sich bewußt ist (durch verbundene Wahrnehmungen), ist Erfahrung. Demnach übersteigt unser theoretisches Erkenntnis niemals das Feld der Erfahrung”. Ibidem.

(*noumenorum non datur scientia*)⁸⁶. W *Logice* przybliżył Kant rozumienie całej swej filozofii. Jest to ważna kwestia, gdyż dyskusja dotycząca transcendentalizmu to dyskusja nad kształtem całej Kantowskiej filozofii. Należałoby tu ponadto wyprowadzić konsekwencje z Kantowskiego rozumienia transcendentalizmu. W tym kontekście Gottfried Martin (1901—1972) podkreślał istnienie dwóch faktów w odniesieniu do Kantowskiego rozumienia transcendentalizmu. Po pierwsze, akcentował fakt, że Kant mówił o filozofii transcendentalnej jako o filozofii starożytnych. „W transcendentalnej filozofii starożytnych — pisze Kant — znajduje się jednak jeszcze jeden dział zawierający czyste pojęcia intelektu, które choć nie zaliczają się do kategorii, mają przecież zdaniem starożytnych uchodzić za aprioryczne pojęcia przedmiotów; ale w takim razie pomnożyłyby one ilość kategorii, co być nie może. Na pojęcia te wskazuje głośnie wśród scholastyków zdanie: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*”⁸⁷. Termin „transcendentalny” występował — zdaniem Martina — już w pismach przedkrytycznych Kanta. Na fakt ten zwracali uwagę również Hans Leisegang (1890—1951) oraz Hinrich Knittermeyer (1891—1958)⁸⁸, wskazując, iż Kant rozpoczyna swą *Logikę* od definicji logiki: „Logika jest nauką rozumową nie tylko co do formy, lecz [także] co do materii; jest aprioryczną nauką o koniecznych prawach myślenia, lecz nie w odniesieniu do poszczególnych przedmiotów, lecz w odniesieniu do wszelkich przedmiotów w ogóle; a więc jest nauką o poprawnym używaniu intelektu i rozumu w ogóle, ale nie subiektywnie, to jest podług empirycznych (psychologicznych) pryncypiów mówiących, jak intelekt myśli, lecz obiektywnie, czyli podług pryncypiów *a priori* mówiących, jak on myśleć powinien”⁸⁹. Natomiast gdy Kant ma scharakteryzować samą filozofię, wówczas pisze: „Dziedzina filozofii w tym kosmopolitycznym znaczeniu daje się rozparcelować na następujące pytania: 1) Co mogę wiedzieć?, 2) Co powinienem czynić?, 3) Na co wolno mi mieć nadzieję?, 4) Kim jest człowiek? Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie nauka o moralności, na trzecie religia, a na czwarte antropologia. W gruncie rzeczy wszystko to można by jednak zaliczyć do antropologii, gdyż trzy pierwsze pytania odno-

⁸⁶ „Hieraus folgt das Prinzip der Einteilung der ganzen Metaphysik: Vom Übersinnlichen ist, was das spekulative Vermögen der Vernunft betrifft, kein Erkenntnis möglich (*noumenorum non datur scientia*)”. Ibidem, s. 610 (A 56).

⁸⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 113.

⁸⁸ Zob. G. Martin: *Immanuel Kant...*, s. 43. Por. A.J. Noras: *Gottfried Martin w sporze o filozofię Kanta*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 18. Katowice 2000, s. 205—222.

⁸⁹ I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów...*, s. 26.

sza się do ostatniego⁹⁰. Sens ostatniego zdania wyjaśnić można, wykazując, że każdy dział filozofii — niezależnie, czy to jest logika, czy też metafizyka bądź etyka — należy do antropologii, gdyż sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Świadczy o tym również inny fragment, w którym Kant pisał: „Filozof musi więc umieć określić: 1) źródła ludzkiej wiedzy, 2) zakres możliwego oraz pożytecznego użytku wszelkiej wiedzy, a wreszcie 3) granice rozumu. To ostatnie jest najbardziej potrzebne, lecz zarazem najtrudniejsze; o to jednak filodoks się nie troszczy⁹¹. Kant akcentuje przy tym znaczenie historii filozofii dla rozwoju samej filozofii. Uważa mianowicie, że ten, kto chce się uczyć filozofowania, winien postrzegać wszystkie systemy filozoficzne jako historię używania rozumu i jako przedmioty ćwiczenia swego filozoficznego talentu. Natomiast analizując pojęcie poznania, zwraca Kant szczególną uwagę na dwojakie odniesienie poznania. „Wszelkie nasze poznanie posiada dwojakie odniesienie: po pierwsze, odniesienie do przedmiotu, po drugie, odniesienie do podmiotu. W pierwszym wypadku odnosi się ono do przedstawienia, w drugim do świadomości, będącej ogólnym warunkiem wszelkiego poznania w ogóle. (Właściwie świadomość jest przedstawieniem tego, że jakieś inne przedstawienie jest we mnie)⁹². Nawiązując z kolei do ujęcia zmysłowości i intelektu z *Krytyki czystego rozumu*, Kant dodawał w *Logice*: „Wszystkie nasze poznania [...] są albo danymi naocznymi, albo pojęciami⁹³, i uzupełniał je tym, iż obydwie zdolności można scharakteryzować jeszcze inaczej, a mianowicie: „[...] zmysłowość jako zdolność odbiorczości, intelekt jako zdolność samorzutności⁹⁴. Kończąc natomiast ogólne rozważania dotyczące poznania, Kant stwierdzał: „Poznanie jest doskonałe: 1) co do ilości, gdy jest ogólne; 2) co do jakości, gdy jest wyraźne; 3) co do stosunku, gdy jest prawdziwe; a wreszcie 4) pod względem modalności, gdy jest pewne⁹⁵. Tym samym, co okaże się niezwykle ważne w kontekście późniejszych prób charakterystyki poznania w ujęciu Kanta przez neokantystów, podstawowe cechy poznania to ogólność, wyraźność, prawdziwość oraz pewność.

⁹⁰ Zob. ibidem, s. 37. Oczywiście, pytania te padły już w *Krytyce czystego rozumu*, ale tam zostały sformułowane trzy pytania i nie było mowy o antropologii. Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 805, B 833.

⁹¹ I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów...*, s. 37.

⁹² Ibidem, s. 47.

⁹³ Ibidem, s. 50.

⁹⁴ Ibidem, s. 51.

⁹⁵ Ibidem, s. 53.

Reasumując, należy jeszcze raz podkreślić, że problemy związane z Kantowskim ujęciem poznania mają przełomowe znaczenie w rozwoju filozofii krytycznej w ogóle. *Krytyka czystego rozumu* może być ujmowana jako teoria doświadczenia, propedeutyka czystego rozumu, a także jako traktat o metodzie. Widać zatem że ma ona niejednorodny charakter, co jest jej niewątpliwą zaletą, a nie wadą. W tym też tkwi przewaga Kanta nad późniejszymi próbami filozofowania, często będącymi próbami niekrytycznymi, zwłaszcza wówczas, gdy cała sprawa dotyczy budowania systemu filozoficznego. Najkrócej kwestię tę można ująć następująco: badanie, które za cel stawia sobie zbudowanie i przedstawienie systemu filozoficznego, zawsze dokonuje się kosztem szczegółowej analizy problemów filozoficznych. Nie taki też w istocie był zamysł samego Kanta. Jednakże owa systemowa (często zarazem dogmatyczna) tendencja w interpretowaniu jego filozofii ujawnia się i jest ważna ze względu na późniejsze modyfikacje jego myśli najpierw w filozofii Hegla i w filozofii idealizmu niemieckiego, później zaś w neokantyzmie.

Rozdział drugi

Filozofia Kanta w swych bezpośrednich interpretacjach

Próby zwyczajowego zaliczenia filozofii Kanta do idealizmu niemieckiego¹ zwracają szczególną uwagę na wymóg postawienia wielu pytań o jego punkt wyjścia. Prawdą jest również, że filozofia idealizmu niemieckiego nie wyrasta tylko z filozofii Kanta. Jej bowiem bezpośrednim rezultatem jest to, co stało się z „Kantem” w Niemczech po wydaniu *Krytyki czystego rozumu* w latach 1781—1787. Herbert Schnädelbach podkreślał na przykład, że Kant nie jest idealistą niemieckim, a to oznacza, że idealizmem niemieckim obejmuje filozofię od Fichtego do Hegla². W podobnym duchu wypowiadał się von Aster, który pisał: „Filozofia Kanta jest z istoty i z zamierzenia »krytyką«. Krytyka to wytyczanie i zakreslanie granic. [...] Pomimo swej skłonności do syntezy, do metafizyki pozostaje świadomie w sferze analizy — w sferze *krytyki*”³. Podstawowa różnica, jaka się tu zaznacza, sprowadza się jednak do stwierdzenia, że Kant zatrzymał się na pisaniu swych *Krytyk*, to

¹ Czyni tak R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1. Tübingen 1961, s. 1; zob. także G. Prauss: *Kant als Deutscher Idealist*. In: *Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987. Metaphysik nach Kant?* Hrsg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann. Stuttgart 1988, s. 144—154.

² Zob. H. Schnädelbach: *Unser neuer Neukantianismus*. In. Idem: *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen* 3. Frankfurt am Main 2000, s. 46; por. Idem: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 68.

³ E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 360.

znaczy były one jedynym jego celem, i nie szukał żadnych możliwości usystematyzowania własnych poglądów. Natomiast następcy Kanta — przeciwnie: dążyli do syntezy jego filozofii. „Zamiast pytania: jak jest możliwe doświadczenie? — mamy więc — pytanie ogólniejsze: jak jest możliwa wiedza w ogóle, świadomość w ogóle? Nie z istoty doświadczenia, lecz z istoty wiedzy w ogóle należy dedukować łańcuch jej warunków. Teoria doświadczenia staje się »teorią nauki«⁴. Tym samym źródel idealizmu niemieckiego trzeba poszukiwać nie tyle w Kantowskich *Krytykach*, zwłaszcza w *Krytyce czystego rozumu*, ile raczej w konieczności usunięcia tego, co uznano za jej ograniczenia. Niezwykle trafnie kwestię tę uchwycił Wolfgang Röd w *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, w której zamieścił obszerny rozdział poświęcony Kantowi, a na jego początku pisał: „Chociaż Kantowska teoria doświadczenia nie ma charakteru dialektycznego, to jednak zawiera istotne historyczne założenia późniejszej filozofii idealistyczno-dialektycznej”⁵.

To krótkie przedstawienie podstawowych poglądów ścierających się w ramach filozofii pokantowskiej warto jednak opatrzyć kilkoma dodatkowymi uwagami. Po pierwsze, przyjdzie zaznaczyć, że sam termin „filozofia pokantowska” jest nieostry, co oczywiście samo w sobie nie ma wydźwięku negatywnego. Brak możliwości wyraźnego określenia ram czasowych filozofii pokantowskiej, zjawisko powszechne w filozofii, wynika z faktu, że wiele tekstów autorów, których do niej zaliczamy, ukazało się między rokiem pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* a śmiercią Kanta⁶. W tym kontekście Herbert Schnädelbach stwierdza: „Historycznofilozoficznie patrząc, epoka pokantowska zaczyna się już za życia Kanta”⁷. Jeszcze ściślej: filozofia pokantowska wcale taką nie jest, gdyż w czasie rozciąga się od pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* aż do wydania przez Fichtego *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, czyli obejmuje lata 1781—1792. Już Kuno Fischer (1824—1907), a w dwudziestym wieku także Gerhard Lehmann (1900—1987) akcentowali różnicę między pierwszym a drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu*. Twierdzą oni, że to Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819), a nie dopiero Artur Schopenhauer (1788—1860) zwrócił uwagę

⁴ Ibidem, s. 361.

⁵ W. Röd: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. Bd. 1: *Von Kant bis Hegel*. München 1974, s. 30. Kiedy w drugiej połowie dwudziestego wieku Gottfried Martin będzie chciał określić metodę metafizyki, wyakcentuje fakt, że „metoda metafizyki musi być aporetyczna dialektyka”. G. Martin: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*. Berlin 1965, s. 283. Uderza, że tak rozumiana metafizyka ma swe korzenie między innymi w koncepcji Nicolaia Hartmanna.

⁶ Zob. *Aneks* na s. 235.

⁷ H. Schnädelbach: *Kant*. Leipzig 2005, s. 130.

na różnice między dwoma wydaniem *Krytyki czystego rozumu*⁸. Wynikają więc z tego dwa rozumienia terminu „filozofia pokantowska”. Może ona oznaczać bądź to wszystko, co wydarzyło się od ukazania się *Krytyki czystego rozumu* po rok wydania drukiem *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* Fichtego (1792), bądź aż do czasu śmierci Kanta (1804).

Bardzo mocno trzeba też zaakcentować fakt, że filozofia Fichtego stanowi rezultat krytyki filozofii Kanta, a zwłaszcza tej, jakiej został poddany Kantowski transcendentalizm, i nie wyrasta wprost z myśli Kanta, jak to się niejednokrotnie sugeruje. W tym też znaczeniu filozofia Fichtego wyrasta z filozofii pokantowskiej w pierwszym rozumieniu. Dość powiedzieć, że już w styczniu 1782 roku — a więc w rok po ukazaniu się *Krytyki czystego rozumu* — na łamach czasopisma „Göttingische gelehrte Anzeigen” opublikowano krytyczną recenzję, której autorem miał być rzekomo wrocławianin Christian Garve (1742—1798). Recenzja ta pierwotnie nie ukazała się w wersji Garvego, lecz tekst opracował — nadając mu ostrzejszą wymowę — Johann Georg Heinrich Feder (1740—1821), Kant zaś odpowiedział na niego w *Prolegomenach*...⁹ Już tam ujawnia się cała złożoność problematyki filozofii pokantowskiej, gdyż okazuje się, że Kant nie odpowiadał Garwemu, o czym był przekonany, lecz Federowi. Prawda wyszła na jaw dopiero później¹⁰. O recenzji Garvego Radosław Kuliniak i Tomasz Małyszek pisali: „Opublikowana została w formie zmienionej na niekorzyść pierwotnej wersji Garvego. Dokonał tego sam Feder. Treść recenzji wywołała oburzenie w kręgach filozoficznych. Dodać należy, iż nie była to jedyna recenzja Kantowskiego dzieła, która powstała w tym czasie. Była ona jednak najbardziej krytyczna, odebrana wręcz jako złośliwa”¹¹. W latach 1781—1787 ukazały się aż 194 recenzje Kantowskiego dzieła. Recenzje te zebrał współcześnie Albert Landau¹². Sama ich

⁸ Zob. K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869, s. 191; także G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 16.

⁹ Zob. I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchożewska. Warszawa 1993, s. 188—199. Zob. także: R. Kuliniak i T. Małyszek: *Spór wokół „Krytyki czystego rozumu” Immanuela Kanta*. W: Ch. Garve: *Rozprawy popularnofilozoficzne*. Tłum. R. Kuliniak i T. Małyszek. Wrocław 2002, s. 165—227.

¹⁰ Zob. Ch. Garve: *Rozprawy popularnofilozoficzne*..., s. 165 i nast.

¹¹ R. Kuliniak, T. Małyszek: *Spór wokół „Krytyki czystego rozumu” Immanuela Kanta*..., s. 173.

¹² Zob. *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781—1787*. Hrsg. von. A. Landau. Göttingen 1991. Zob. także R. Kuliniak: *O skandalu filozoficznym wywołanym recenzją Christiana Garvego z Kantowskiej „Krytyki czystego rozumu”*. W: *Immanuel Kant*

liczba wydaje się niewyobrażalna, zwłaszcza dziś, kiedy książka często ma jedną recenzję, jeśli w ogóle jest recenzowana. Początkowo recenzje te stanowiły omówienie tylko *Krytyki czystego rozumu*, później — także *Prolegomenów*...

Wreszcie, podkreślić trzeba fragmentaryczność pokantowskiej recepcji. Antykantystami w sporze o filozofię Kanta byli przede wszystkim Johann August Eberhard (1738—1809), Anton Joseph Dorsch (1758—1819), Johann Georg Heinrich Feder, Johann Georg Hamann (1730—1788), Johann Gottfried Herder (1744—1803), Friedrich Heinrich Jacobi, natomiast kantystami — Karl Leonhard Reinhold (1758—1823), Gottlob Ernst Schulze (1761—1833)¹³ oraz Jacob Sigismundus Beck (1761—1840)¹⁴. Ale i tego typu podział może budzić wątpliwości, gdyż na przykład Herder, jako słuchacz Kanta, był jego gorącym zwolennikiem, ale zraził się do swego nauczyciela po opublikowaniu przezeń *Krytyki czystego rozumu*.

Problem idealizmu niemieckiego polegał przede wszystkim na tym, że to Fichte był przekonany, iż kontynuuje filozofię Kanta. Uważał on, że Kant dokonał krytyki rozumu, ale nie opracował systemu rozumu. Jest to zarzut, który formułuje w stosunku do Kanta większość kantystów (kantystów i antykantystów — jak określa się filozofów, którzy tworzyli za życia Kanta bądź bezpośrednio po jego śmierci). Konstantin S. Bakradze (1898—1970) kwestię tę ujmuje w następujący sposób: „Krytyka filozofii Kanta dokonana przez jego kontynuatorów, a tym bardziej przeciwników, oraz dalszy rozwój zasad tej filozofii ujawniły wiele wad idealizmu transcendentnego i postawiły przed filozofami szereg nowych zagadnień. Jacobi, Reinhold, Schulze, Maimon, Beck, wreszcie Fichte wydobyli na jaw wady i sprzeczności filozofii kantowskiej. Rozpoczęło się poprawianie filozofii Kanta w duchu idealizmu”¹⁵. Nieco dalej zaś ocenia filozofię Kanta z perspektywy dokonań jego następców i stwierdza: „Systemowi Kanta brak systemiczności. Podstawowe pojęcia jego filozofii nie są ze sobą powiązane: nie ma wspólnej zasady, która by je mogła zjednoczyć, z której by je można było »wy-

i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta. Red. K. Śnieżyński. Poznań 2004, s. 189—200.

¹³ Hartmann twierdzi, że Schulze — autor słynnego *Aenisedimusa* — do tego stopnia oceniał Kanta przez pryzmat dokonań Reinholda, iż Kant wydał mu się dogmatykiem. Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin—New York 1974, s. 15. Schulze był później nauczycielem Schopenhauera.

¹⁴ Na temat relacji między kantystami a antykantystami zob. R. Kozłowski: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*. Poznań 1969, s. 47—65.

¹⁵ K. Bakradze: *Filozofia Hegla. System i metoda*. Tłum. Z. Kuderowicz. Warszawa 1965, s. 46.

dedukować”¹⁶. Widać zatem wyraźną tendencję do tego, aby filozofię Kanta oceniać z perspektywy późniejszych stanowisk filozoficznych, choć trudno jednoznacznie stwierdzić, czy jest to stanowisko słuszne. Z pewnością można założyć, że w filozofii pokantowskiej próbowano Kanta „poprawiać”, jednakże pytaniem otwartym pozostaje, czy jest to równoznaczne z koniecznością patrzenia na Kanta przez pryzmat idealistów niemieckich. Tak postrzega tę kwestię również Józef Piórczyński, określając relację między Jacobim a Kantem w następujący sposób: „Głoszoną przez Jacobiego krytykę Kanta daje się włączyć w kontrolersję sformułowaną przez Hegla, który [...] określił stanowisko Jacobiego i swoje własne jako przeciwieństwo wiedzy bezpośredniej i wiedzy zapośredniczonej, tj. takiej, której przedmiot jest dany wprost, i takiej, której przedmiot jest upośredniony przez myślenie abstrakcyjne i jako taki, jest czymś ogólnym”¹⁷. Natomiast o wiele bardziej radykalną ocenę Jacobiego przedstawia Heinrich Heine (1797—1856), który pisze: „Panteizm jest ukrytą religią Niemiec, a że do tego kiedyś dojdzie, przewidywali ci niemieccy pisarze, którzy już przed pięćdziesięciu laty tak gniewnie wystąpili przeciwko Spinozie. Najbardziej zaciętrzewionym wśród tych jego przeciwników był Friedrich Heinrich Jacobi, któremu czasem wyświadcza się ten zaszczyt i wymienia go w gronie niemieckich filozofów. Nie był on wszakże niczym więcej jak tylko kłótliwym obłudnikiem, okrywającym się płaszczem filozofii i wkradającym w łaski filozofów, jęklwie zapewniając ich najpierw o swej wielkiej miłości i czułym sercu, by następnie obrzucać rozum obelgami”¹⁸.

Jeszcze inaczej problem ten ujmuje Hegel w swych *Wykładach z historii filozofii*, w których bardzo radykalnie ocenia filozofię pokantowską: „Filozofia Fichteańska jest doprowadzeniem do końca filozofii Kantowskiej. Poza tymi [dwoma — Ś.F.N.] i filozofią Schellinga nie ma żadnych filozofii. Inni coś z nich chwytają i za pomocą tego je zwalczają. *Ils se sont battus les flancs pour être de grands hommes* [Czynili daremne wysiłki, żeby być wielkimi ludźmi — Ś.F.N.]. Należą do nich Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug itd.; jest to kompletna mierność [umysłowa — Ś.F.N.], grająca wielkiego pana”¹⁹. Przytoczony fragment ma przynajmniej dwojakie znaczenie. Po pierwsze, na długie lata Hegel utrwalił uproszczony schemat rozwoju filozofii po Kancie, gdyż właś-

¹⁶ Ibidem, s. 47.

¹⁷ J. Piórczyński: *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*. Wrocław 2006, s. 31.

¹⁸ H. Heine: *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*. Tłum. T. Zatorski. Kraków 1997, s. 79—80.

¹⁹ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. T. 3. Warszawa 2002, s. 568.

nie taki układ: Kant — Fichte — Schelling (a następnie Hegel), jest znany z większości podręczników z zakresu historii filozofii. Po drugie — co stanowi konsekwencję pierwszego — Hegel sugeruje bezpośrednie następstwo filozofii Fichtego w stosunku do myśli twórcy filozofii transcendentalnej. Problem ten jest jednak bardziej złożony, gdyż jeszcze pod koniec dziewiętnastego wieku był to pogląd powszechny. Kuno Fischer, historyk filozofii proveniencji heglowskiej, uważał, że filozofowie idealizmu niemieckiego zaliczają się do szkoły kantowskiej²⁰. Ustalona przez Hegla linia rozwojowa filozofii niemieckiej tego okresu przyczyniła się później do nieuwzględniania różnic, jakie w ujęciu problematyki zaznaczały się między Kantem a idealistami niemieckimi. W dodatku, tak przedstawiona linia rozwojowa filozofii idealizmu niemieckiego ma jedną zasadniczą wadę, a mianowicie — jak słusznie zauważył Piotr Dehnel — „rodzi nie zawsze chyba adekwatne poczucie jedności i jednorodności filozoficznego dyskursu przełomu XVIII i XIX wieku”²¹. Tym zaś, na co należy zwrócić szczególną uwagę, jest fakt, że wszyscy ówczesni filozofowie zarzucali sobie wzajemne niezrozumienie swojej myśli. W tym „chórze” Kant gra pierwsze skrzypce, albowiem uznaje w „*Erklärung über Fichtes Wissenschaftslehre* (1799), że »teoria wiedzy« Fichtego jest zupełnym nieporozumieniem i niezrozumieniem jego własnej filozofii transcendentalnej”²². Trzeba również podkreślić, że źródła wszelkich różnic należy upatrywać w sposobie odczytywania dzieła Kanta. *Krytykę czystego rozumu* przyjmowano bowiem albo entuzjastycznie, albo krytycznie.

Największym zwolennikiem Kantowskiej filozofii był Karl Leonard Reinhold (1758—1823), autor *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786) oraz twórca filozofii elementarnej. Zdaniem Hartmanna, ważne są dwa jego osiągnięcia: po pierwsze, metoda wnioskowania redukcyjnego (wnioskowanie z tego, co uwarunkowane, na warunek; uznanie racji na podstawie następstwa uznanego za prawdziwe), którą zastosował do uzasadnienia zdolności teoretycznych zdolnościami praktycznymi, po drugie natomiast, uznanie jedności pierwszej zasady za punkt wyjścia systemu, przy czym Reinhold zainteresowany był wyłącznie teoretycznym aspektem filozofii. Znaczenia Reinholda dla

²⁰ „Die deutsche Philosophie nach Kant ist im weitesten Sinne des Worts die Schule Kant's”. K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5..., s. IV.

²¹ P. Dehnel: *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVII i XIX wieku*. Wrocław 1998, s. 12.

²² Ibidem. Podobne relacje dotyczyły Fichtego i Schellinga (w tym wypadku był to sprzeciw Fichtego wobec *Naturphilosophie* Schellinga) oraz Schellinga i Hegla. *Przedmowa do Fenomenologii ducha* nazywana bywa niekiedy traktatem o różnicy między systemami obu filozofów.

kształtowania się recepcji filozofii myśliciela z Królewca nie sposób przecenić. Tak właśnie ten stan oceniał Hartmann, który zauważył, że „współcześni widzieli filozofię Kanta w świetle filozofii Reinholda”²³. Jednakże teza Hartmanna ma ważność jedynie w odniesieniu do lat osiemdziesiątych i nie obejmuje całej filozofii pokantowskiej, gdyż później — w latach dziewięćdziesiątych, gdy rodziła się Fichtego teoria wiedzy — większą rolę odegrała myśl Salomona Maimona (1753—1800). Reinhold odgrywa jednak rolę najważniejszego pośrednika między filozofią Kanta i Fichtego, zarazem jednak — co warto podkreślić — jest pośrednikiem między krytyką rozumu stanowiącą istotę myśli Kanta i — pośrednio — Fichtego teorią wiedzy. Główna jednak zasługa Reinholda polega na czymś, co niekoniecznie jako zasługa bywa postrzegane. Hartmann kwestię tę ujmuje następująco: „Reinhold jako pierwszy występuje z pretensją przeformułowania »krytyki« w system”²⁴. Jeszcze mocniej wypowiada się w tej kwestii Richard Kroner, który stwierdza, iż „próbuję on dogmatyzować krytycyzm w określonym, jednostronnym kierunku”²⁵. Zatem punkt wyjścia rozważań nad idealizmem niemieckim winno stanowić przekonanie, które zresztą podziela wielu interpretatorów myśli Kanta i Fichtego, że są to dwa rodzaje transcendentalizmu. Transcendentalizm Fichtego różni się od sformułowania, jakie nadał mu Kant. Niezwykle istotne okazuje się również odróżnienie filozofii transcendentalnej (rozumianej możliwie najszerzej, jako wszelkiego rodzaju refleksja podejmująca problematykę uprawomocnienia ludzkiego myślenia) od klasycznej filozofii transcendentalnej Kanta²⁶.

Reinhold był również myślicielem, który chciał przeformować krytyczną filozofię Kanta w system i tę właśnie cechę można uznać za charakterystyczną dla kantystów. Kantowska krytyka opierała się na dwóch zasadach, a mianowicie w części teoretycznej na doświadczeniu, natomiast w praktycznej — na prawie moralnym (imperatyw kategoryczny). Tymczasem przeformułowanie krytyki w system wymaga znalezienia „naczelnej zasady” (*Grundsatz*)²⁷. Zadanie filozofów po Kancie sprowadza się więc do tego, aby znaleźć naczelną zasadę, z której następnie w drodze logicznej dedukcji da się wyprowadzić przesłanki.

²³ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 14.

²⁴ „Reinhold tritt als erster mit dem Anspruch hervor, die »Kritik« zum System umzuformen”. Ibidem, s. 10.

²⁵ R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1..., s. 316.

²⁶ Zob. H.-M. Baumgartner: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez samą siebie*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1996, s. 82.

²⁷ Dlatego Gerhard Lehmann mówi wprost o „Grundsatzphilosophie”. Zob. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 22.

Innymi słowy, system wymaga jednej naczelnej zasady. W tym kontekście Marek J. Siemek zauważa: „Kantowska *Krytyka* z pewnością nie była taką »filozofią z jednej bryły«: wyjściowych zasad, które zakładała jako dane i oczywiste, było zbyt wiele, a ich dobór wyraźnie naznaczony był piętnem przypadkowości i faktyczności. Ten nadmiernie »rapsodyczny« charakter *Krytyki* od początku raził nawet najgorliwszych zwolenników Kanta”²⁸. Na marginesie warto dodać, że Hartmann uważał, iż niejednorodny charakter filozofii Kanta stanowi o jej wartości (podkreśla krytycyzm Kanta), i uznawał to za argument na rzecz systematycznego podejścia Kanta do problemów filozoficznych. Natomiast w ujęciu Reinholda zasada, to znaczy fundament całej filozofii krytycznej, miała być „zasada świadomości” (*Satz des Bewußtseins*). Określała ona, w jaki sposób całą Kantowską problematykę warunków możliwości poznania da się sprowadzić do prostszej i ogólniejszej problematyki warunków przedstawiania. Zasada świadomości odnosi się do istoty świadomości w ogóle, do jej elementarnej struktury, do apriorycznych warunków jej możliwości i głosi: „Przedstawienie (*Vorstellung*) odróżnia się w świadomości od tego, co przedstawia (*Objekt*), i przedstawiającego (*Subjekt*), a zarazem jest odniesione do obydwu”²⁹. Zasada świadomości — będąc zasadą, z której chciał Reinhold wywieść system filozofii elementarnej — wskazuje na teorię spostrzeżenia. Rezultat jest następujący: poznanie jest świadomością przedstawionego przedmiotu, natomiast samoświadomość jest przedstawiającym podmiotem. Samo poznanie jest z kolei czymś więcej niż przedstawienie, gdyż muszą w nim być spełnione dwa warunki, a mianowicie musi być przedstawiony przedmiot oraz przedstawienie to musi być uświadomione³⁰. W przekonaniu Reinholda filozofia musi pytać o podstawę przedstawienia, rozumianego jako pierwotny i nieredukowalny fakt świadomości, a odpowiedź znajduje w wewnętrznej strukturze świadomości. Jest ona zawsze rozdwojona na „podmiot” i „przedmiot” przedstawienia, a rozdwojenie to zawiera się właśnie w „zasadzie świadomości”³¹. Jednakże „zasada świadomości” zawiera coś więcej — więcej w tym znaczeniu, że nie tylko stanowi nieredukowalny fakt świadomości, lecz stanowi założenie wszelkiego poznania. „Zmysłowość, intelekt i rozum nie dlatego są bezsilne wobec poznania rzeczy samych w sobie, że same w sobie nie byłyby do tego zdolne, lecz dlatego, że są one modyfikacja-

²⁸ M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 90—91.

²⁹ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 10.

³⁰ Zob. ibidem, s. 12.

³¹ Zob. M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...*, s. 199—200.

mi przedstawienia”³². „Filozofia elementarna” Reinholda opiera się tym samym na dosłownym rozumieniu rzeczy samej w sobie, co oznacza, że *Ding an sich* jest niepoznawalna, ale obiektywnie istniejąca, pobudza nasze wrażenia i w tym sensie jest ich zewnętrzną, niezależną od nas zasadą. Inny kantysta, Salomon Maimon — autor rozprawy *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790) — zasadę filozofii nazwał „zasadą określalności” względnie „zasadą możliwości określania” (*Grundsatz der Bestimmbarkeit*)³³. Stanowiła ona aprioryczną podstawę wszelkiej syntezy w świadomości, zgodnie z przekonaniem, że świadomość zawsze łączy w jedność, jest zawsze syntezą różnorodności, określaniem tego, co możliwe do określenia. Na tej właśnie podstawie Maimon odrzucił pojęcie rzeczy samej w sobie, które przyjmował Reinhold. O ile Reinhold rzecz samą w sobie pojmował w sensie dosłownym, to znaczący jako niepoznawalną, ale obiektywnie istniejącą realność, o tyle zdaniem Maimona, rzecz sama w sobie jest nie tylko niepoznawalna, ale także niemożliwa do pomyślenia. Stanowisko Maimona można zatem określić mianem stanowiska idealistycznego.

Podobny, choć krytyczny stosunek do Kantowskiej rzeczy samej w sobie miał inny myśliciel tamtych czasów, stojący na czele antykanzystów Friedrich Heinrich Jacobi. Należał on do najbarwniejszych postaci tamtego czasu, chociaż jedni uważali go za polemistę, inni — za filozofa, a jeszcze inni — za przedstawiciela romantyzmu. Otto Friedrich Bollnow (1903—1991) przekonywał, że można w Jacobim widzieć prekursora zarówno *Lebensphilosophie*, jak i *Existenzphilosophie*³⁴. Jacobi zasłużył się jednak przede wszystkim jako krytyk filozofii Kanta i Fichtego. A gwoźli sprawiedliwości dodać należy, że krytyka filozofii Kanta została później złagodzona właśnie ze względu na *Wissenschaftslehre* Fichtego. Gdyby poszukiwać elementów charakterystycznych dla myśli Jacobiego, to wymienić można dwa, a mianowicie krytykę filozofii refleksji oraz nihilizm. Jacobi znany jest przede wszystkim jako autor takich dzieł, jak *Über die Lehre des Spinoza, dargestellt in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* oraz *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Vorstände zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* (1801). W 1811 roku ukazało się z kolei dzieło *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* i od

³² „Die Vorstellung ist der Erkenntnis vorausgesetzt. Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft sind nicht darum unvermögend Dinge an sich zu erkennen, weil sie in sich selbst dazu außerstande wären, sondern weil sie Modifikationen der Vorstellung sind”. Zob. G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 21.

³³ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 22.

³⁴ Na przykład Józef Piórczyński: *Pierwszy egzystencjalista...*

tego czasu toczył Jacobi zacięły spór z Schellingiem, o którym Wilhelm Dilthey napisał: „[...] nie prowadzono nigdy bardziej namiętne-
go sporu niż ten”³⁵. Spór o panteizm dotyczył wszystkich trzech idea-
listów niemieckich i wiązał się z renesansem spinozizmu, a pośrednio
przyczynił się do tego, że Fichte musiał opuścić Jenę³⁶.

Piotr Dehnel zauważa: „Podstawową przesłanką, z jakiej wychodził
Jacobi, była wiara w Boga osobowego. Wszelkie inne wyobrażenia istoty
najwyższej muszą z konieczności prowadzić do ateizmu. Czytając liczną
korespondencję z tamtego czasu, można odnieść wrażenie, że prob-
lem tropienia ukrytego ateizmu był jakby *idee fixe* Jacobiego. Właśnie
ukrytego, a nie jawnego”³⁷. Z tej też pozycji dokonał Jacobi krytyki filo-
zofii Kanta, a później jeszcze bardziej radykalnie myśli Fichtego. Kryty-
ka filozofii Kanta dokonana przez Jacobiego to przede wszystkim kry-
tyka rzeczy samej w sobie oraz władz poznawczych (intelekt i rozum).
Oto podstawowy zarzut Jacobiego w stosunku do Kantowskiej rzeczy
samej w sobie, zawarty w *Beilage* do *David Hume über den Glaube*, no-
szącym tytuł *Über den transzendentalen Idealismus*: „Muszę przyznać,
że ta trudność w studium filozofii Kantowskiej zajmowała mnie niema-
ło, tak iż *Krytykę czystego rozumu* musiałem rok za rokiem zaczynać
na nowo, ponieważ ciągle nie wiedziałem tego, że bez tego założenia
(»rzecz sama w sobie«) nie mogłem pojąć tego systemu, a wraz z nim
nie mogłem w nim pozostać”³⁸. Najkrócej ujmując istotę krytyki Jaco-
biego, należy stwierdzić, że skoro „zjawiska” są dopiero konstytuowane
za pośrednictwem kategorii intelektu, to nie ma sensu mówić o „zjawi-
skach” czegoś takiego, jak „rzecz sama w sobie”, a zatem zjawisko to
nic innego, jak czysty pozór. Jacobi był przekonany, że pytanie o ist-
nienie rzeczy samych w sobie nie ma sensu, gdyż ważność kategorii
można wykazać tylko w odniesieniu do poznania³⁹. W tym kontekście
zasadne staje się również pytanie, czy Jacobi właściwie odczytał i zin-
terpretował Kantowski podział na *fenomeny* i *noumeny*. Problem tkwi
w tym, że właściwe odczytanie Kanta wymaga (czego Jacobi zdaje się
nie dostrzegać) wskazania dwóch sensów pojęcia „rzecz sama w so-
bie”, a mianowicie sensu transcendentального i sensu metafizycznego.

Kant rozwinał sens transcendentálny poznania, natomiast nie roz-
wiązał sensu metafizycznego, który jednak stale wkładał się do jego

³⁵ Cyt. za P. Dehnel: *Antynomie rozumu...*, s. 92.

³⁶ Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 33, przypis 16.

³⁷ P. Dehnel: *Antynomie rozumu...*, s. 93.

³⁸ Cyt. za K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5..., s. 194–195. Por.
P. Dehnel: *Antynomie rozumu...*, s. 100. Zob. także G. Martin: *Allgemeine Metaphy-
sik...*, s. 51.

³⁹ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 29.

myślenia. Ponadto natrafiamy na jeszcze jedną trudność. Otóż Kant nigdy nie rozwinął w sposób systematyczny tego, czym właściwie jest filozofia transcendentálna⁴⁰. Jacobi, wbrew intencji Kanta, akcentuje sens metafizyczny rzeczy samej w sobie i w tym znaczeniu jest myślicielem ujawniającym problem filozofii Kantowskiej, ale zarazem w ogóle nie dostrzega sensu transcendentálnego „rzeczy samej w sobie”. Natomiast w sporze o władzę dyskursywną chodzi Jacobiemu o rozum, ducha, iluminację, czy też intuicję. Wyraża on przekonanie, że człowiek dysponuje dwoma władzami poznawczymi, a mianowicie zmysłowością i rozumem. Intelpekt natomiast jest władzą krytycznej analizy istniejących danych, odnoszącą się do zmysłowości i rozumu. Jest więc władzą analizy i syntezy, sądzenia i wnioskowania, to znaczy stanowi warunek wszelkiego poznania, ale zarazem pozostaje w ścisłym związku z rozumem, a nie w separacji od niego. Okazuje się zatem, że to, co Kant w *Krytyce czystego rozumu* starał się rozłączyć, Jacobi chce połączyć i w rezultacie dochodzi do koncepcji rozumnego oglądu jako jedności zmysłowości, intelektu i rozumu.

Zetknięcie się Jacobiego z *Wissenschaftslehre* Fichtego osłabiło jego krytykę filozofii Kanta, choć początkowo również filozofię Fichtego oceniał pozytywnie. Za najbardziej wartościowy element koncepcji Fichtego uznał Jacobi zdefiniowanie ducha jako wolnego działania. Z Fichtem łączył go problem wolności, gdyż uważał, że wszystko, co wielkie, musi się zaczynać od wolności, a nie od refleksji. Dopiero później przeprowadził Jacobi krytykę myśli Fichtego, a schemat tej krytyki był następujący: poznanie transcendentálne jest znoszeniem tego wszystkiego, co istnieje poza nim. Zgodnie z poznaniem nie sposób pojąć tego, czego nie wytworzy podmiot poznania. Poznające Ja zmierza do tego, że wszystko poza nim jest *niczym*. Jacobi doszedł też do następującego wniosku: „Konsekwentnie realizowana filozofia transcendentálna stawia nas przed alternatywą: »albo Bóg istnieje poza mną jako żywa istota istniejąca dla siebie, albo Ja jestem Bogiem. Trzeciej drogi nie ma«⁴¹. Tę alternatywę można sprowadzić do wyboru: nic albo Bóg. Transcendentalizm wybrał pierwszą możliwość i dlatego jest nihilizmem. Przy okazji wyłania się problem terminu „nihilizm” — zwyczajowo bowiem są trudności ze wskazaniem jego autora. Martin Heidegger w drugim tomie dzieła *Nietzsche* pisze: „Pierwsze filozoficzne zastosowanie słowa »nihilizm« zawdzięczamy prawdopodobnie F.H. Ja-

⁴⁰ Na temat pojęcia „Ding an sich” por.: E. Adickes: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924; G. Prauss: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn 1977; A. Lorenz: *Das Problem der Dinge an sich bei Kant, Schopenhauer und Freud*. Wrocław 2004.

⁴¹ Cyt. za P. Dehnel: *Antynomie rozumu...*, s. 114.

cobiemu⁴². Piotr Dehnel wymienia Ottona Pöggelera (ur. 1928), który wykazał, że to nie Jacobi był pierwszy, gdyż wcześniej termin ten wprowadził Daniel Jenisch (1762—1804) w pracy *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik* (1796), w której miał nazwać idealizm transcendentálny nihilizmem⁴³. Kwestia nie jest wszakże jednoznaczna.

Osobliwą rolę w sporze o filozofię Kanta odgrywa — wspomniany już — myśliciel żydowski, pochodzący z Litwy, Salomon Maimon (Salomon Ben Jehoszua). Dodać jednak trzeba, że niektórzy traktują Maimona jako Polaka, a to dlatego, że w swoim fundamentalnym dziele zamieścił list do króla polskiego⁴⁴, chociaż w życiu nie napisał nic po polsku (pisał w językach niemieckim i hebrajskim). Maimon uchodzi za tego, którego książka poświęcona filozofii transcendentálnej⁴⁵ w sposób bezpośredni wpłynęła na powstanie Fichtego teorii wiedzy. Wynika to z faktu, że Maimon był nie tyle kontynuatorem, ile krytykiem filozofii Kanta, a jego krytyka koncentrowała się wokół pojęcia rzeczy samej w sobie oraz *quaestio iuris* poznania. O ile pierwszy problem jest wspólnym dziedzictwem epoki, o tyle kwestia druga stanowi znaczący wkład Maimona do dyskusji nad kształtem filozofii. Analizując bowiem problem faktyczności, dochodzi Maimon do przekonania, że nie można rozwiązać problemu, jak to, co faktyczne, powstaje dla nas, i dlatego wszelkie doświadczenie pozostaje poznaniem niepełnym. Ma ono charakter nieskończonego szeregu, a „dopiero jego wartość graniczna byłaby poznaniem całkowitym bądź racjonalnym”⁴⁶. Ujawniają się tu dwie późniejsze, choć odmienne interpretacje Kanta. Filozofowie wywodzący się ze szkoły marburskiej rozumieć będą rzecz samą w sobie jako pojęcie graniczne, natomiast źródło fikcjonalizmu Hansa Vaihinger (1852—1933) będzie tkwić w sprzeczności, na którą zwraca uwagę Cassirer. Uważa on, że w doświadczeniu ukazuje się sprzeczność, gdyż porusza się ono między ideą a fikcją. Dlatego też Cassirer — w odniesieniu do Maimona, ale pośrednio również do Vaihinger — zauważa: „Między tymi dwoma poglądami [tj. między ideą a fikcją — A.J.N.] porusza się jego filozofia, a jej wątpliwość jest jednocześnie ciągle wyrazem koniecznego i bezwarunkowego r o s z c z e -

⁴² M. Heidegger: *Nietzsche*. Tłum. A. Gniazdowski i inni. T. 2. Warszawa 1999, s. 33.

⁴³ Zob. P. Dehnel: *Antynomie rozumu...*, s. 114—116.

⁴⁴ S. Maimon: *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniss und Anmerkungen*. Berlin 1790. Por. R. Kozłowski: *Salomon Maimon...*, s. 32.

⁴⁵ S. Maimon: *Versuch über die Transscendentalphilosophie...*

⁴⁶ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 21.

nia, któremu nie może uczynić zadość — ani to, co dane, ani to, co wewnątrz granic empirycznej wiedzy⁴⁷.

Natomiast w nawiązaniu do problemu *quid iuris?* analizuje Maimon problem aprioryczności w koncepcji Kanta i dochodzi do sformułowania swojego, oryginalnego stanowiska⁴⁸. Jednocześnie pojawia się w ujęciu Maimona takie sformułowanie problemu poznania, do którego później wprost nawiąże Fichte, gdyż stanowi ono przewyżczenie Kantowskiego dualizmu. Roman Kozłowski stanowisko to charakteryzuje w następujący sposób: „Tym, co najbardziej dzieli filozofię Maimona od filozofii Kanta, jest różne podstawowe założenie problemu poznania. Dla Maimona tzw. »nieskończony rozum« jest koniecznym warunkiem możliwości problemu poznania jako sensownego zagadnienia w ogóle. [...] »Nieskończony rozum« jest tym, co określa formę przedmiotu i poznania w ogóle, tj. pierwotną korelację przedmiotu i poznania. [...] Zatem według Maimona intelekt i zmysłowość posiadają w »nieskończonym rozumie« swoją pierwotną podstawę jedności⁴⁹. Źródłem jedności myślenia filozoficznego jest dla Maimona to, co nazywa on »zasadą określalności» (*Satz der Bestimmbarkeit*) i co jego zdaniem, stanowi podstawę wszelkiego myślenia. Zasada określalności głosi, po pierwsze, że każdy podmiot jest nie tylko podmiotem, ale również przedmiotem dla świadomości, natomiast, po drugie, w odniesieniu do przedmiotu, że »każdy orzecznik nie w sobie, lecz jako orzecznik (w połączeniu z podmiotem) musi być możliwym przedmiotem świadomości⁵⁰. Tym samym można założyć, że właśnie w filozofii Reinholda (zasada świadomości) oraz jej modyfikacji i radykalizacji, których dokonał Maimon, tkwi źródło filozofii Fichtego.

⁴⁷ „Zwischen diesen beiden Ansichten bewegt sich seine Philosophie, deren Zweifel stets zugleich der Ausdruck einer notwendigen und unbedingten Forderung ist, die weder aufgegeben noch innerhalb der Grenzen des empirischen Wissens befriedigt werden kann“. E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Hrsg. von M. Simon. Bd. 3: *Die nachkantischen Systeme*. Hamburg 2000, s. 100. Roman Kozłowski uznaje, że Maimon wpłynął bezpośrednio na Fichtego oraz Hansa Vaihingera (1852—1933), natomiast pośrednio wpływ Maimona sięga szkoły marburskiej. Zob. R. Kozłowski: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*. Poznań 1969, s. 176—198; H. Simon, M. Simon: *Filozofia żydowska*. Tłum. T.G. Pszczółkowski. Warszawa 1990, s. 178—180.

⁴⁸ Szerzej zob. R. Kozłowski: *Salomon Maimon...*, s. 81—86. Por. E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3..., s. 79—100.

⁴⁹ R. Kozłowski: *Salomon Maimon...*, s. 86.

⁵⁰ E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3..., s. 109.

Rozdział trzeci

Kant a filozofia idealizmu niemieckiego

Ernst Cassirer, charakteryzując filozofię po Kancie i akcentując znaczenie myśli Fichtego dla jej zrozumienia, stwierdził: „Od Maimona do Fichtego prowadzi bezpośrednia historyczna droga, pomimo to, że między osobowościami i naukami obydwu istnieje ogromna różnica. W zaskakujący sposób wychodzi tutaj na jaw ciągłość rzeczowego rozwoju podstawowej myśli filozofii pokantowskiej”¹. Ciekawostką jest fakt, że w podobnym duchu o innym reprezentancie szkoły marburskiej wypowiadał się Thomas Langan, który napisał: „Tylko przestudiowanie w całości dwutomowego dzieła Nicolaia Hartmanna *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (»Filozofia niemieckiego idealizmu«) może dostarczyć podłoża wystarczającego dla zrozumienia wszystkiego, co zaszło współcześnie w filozofii niemieckiej i we francuskim egzystencjalizmie”². Zarówno Cassirer, jak i Hartmann akcentują zatem jednorodny charakter refleksji filozoficznej w idealizmie niemieckim, a tym samym podkreślają jej systemowy — a nie systematyczny —

¹ „Von Maimon zu Fichte führt, so groß der Abstand zwischen der Persönlichkeit und den Lehren beider ist, dennoch ein direkter geschichtlicher Weg. Die Stetigkeit in der sachlichen Entwicklung der Grundgedanken der nachkantischen Philosophie tritt hier in überraschender Weise zutage”. E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Hrsg. von M. Simon. Bd. 3: *Die nachkantischen Systeme*. Hamburg 2000, s. 121.

² E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979, s. 7.

charakter. W tym też tkwi źródło odrębności idealizmu niemieckiego od filozofii samego Kanta. Założeniem idealizmu jest stworzenie systemu z filozofii Kanta. Problematyczność takiego przedsięwzięcia akcentował już Reinhold, a na dwuznaczność rzeczy samej w sobie w filozofii Kanta — o czym była już mowa — jako pierwszy wskazał Jacobi. Jako pojęcie sprzeczne, została ona również odrzucona przez idealistów niemieckich. Jednakże idealizm niemiecki to nie tylko filozofia Fichtego. Należą do niego również, a może przede wszystkim, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling oraz Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Te trzy opcje filozoficzne, które są z sobą bardzo istotnie powiązane, Hartmann ujmuje w sposób następujący: „Późnego Fichtego nie można historycznie zrozumieć bez Schellinga, średniego Schellinga — bez romantyków, natomiast późnego — bez Hegla”³. Jeszcze jedna kwestia jest tu istotna w tym sensie, że rzutuje na relacje, jakie zachodzą między idealistami niemieckimi. Chodzi mianowicie o to, że Hegel poznał filozofię Kanta przez pryzmat interpretacji Fichtego⁴. Hegel jest więc myślicielem, dla którego nie filozofia Kanta, lecz właśnie Fichtego była punktem wyjścia. W odniesieniu zaś do Schellinga oraz późnego Fichtego pamiętać należy, że pozostają oni pod wpływem romantyzmu, i to do tego stopnia, że von Aster nazywa Schellinga „filozofem romantyzmu”⁵, po czym wskazuje trzy cechy charakteryzujące zwrot od Kanta i Fichtego do romantyzmu. Po pierwsze, moralistyczne traktowanie świata ustępuje traktowaniu estetycznemu; po drugie, zmienia się stosunek do przyrody, która nie jest już tylko środkiem bezwiednie ustanawianym przez „ja” jako nie-„ja”, lecz przyroda staje się czymś samodzielnie istniejącym: nieświadomym duchem, nieświadomie tworzącą inteligencją (w rezultacie idealizm staje się idealizmem obiektywnym); po trzecie, wszelkie myślenie (mowa, wiara) rozumiane jest jako nieświadome filozofowanie⁶. Idealizm w tej perspektywie zmusza do refleksji nad przyczynami myślenia spekulatywnego odwołującego się do Kanta, a więc filozofa bądź co bądź krytycznego i sceptycznego, je-

³ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin—New York 1974, s. 7.

⁴ Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 29.

⁵ E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 370.

⁶ Zob. ibidem, s. 370—371; także Z. Kuderowicz: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989, s. 568—585. W innym miejscu von Aster podkreśla odmiennność filozofowania Schellinga od Kanta i stwierdza: „Idee i praefenomeny są ogólne i możliwe do zobaczenia i dotyczy to także ich związków. Pokazuje się tu wyraźnie opuszczenie stanowiska nominalistycznego, które od Kartezjusza do Kanta stanowiło samozrozumiałą podstawę filozofowania”. E. von Aster: *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)*. Berlin—Leipzig 1921, s. 607.

śli chodzi o ocenę ludzkich możliwości poznawczych. Z tego też powodu Friedrich Albert Lange, protoplasta szkoły marburskiej, był bardzo krytycznie nastawiony do idealistów niemieckich i w swej monumentalnej pracy zapisał: „Nie jest naszą rzeczą rozjaśniać tu, jak to się stało, że Fichte z filozofii Kanta wyrwał właśnie najciemniejszy punkt — naukę o pierwotnej, syntetycznej jedności apercepcji, aby wyprowadzić z niej swoje twórcze ja; że Schelling z formuły $A = A$, jakby z pustego orzecha, czarodziejsko wyprowadził wszechświat; że Hegel byt i niebyt mógł orzeknąć za identyczne wśród tryumfalnych okrzyków uznania ze strony chciwej wiedzy młodzieży naszych uniwersytetów. Owe czasy, kiedy to na wszystkich rogach ulic siedliska muz słyszało się rozmowy o Ja i nie-Ja, o idei i absolutie, czasy owe minęły, a materializm nie daje nam tytułu do przedstawienia ich przed oczy czytelnikom”⁷. Dokonana z perspektywy drugiej połowy dziewiętnastego wieku ocena idealizmu niemieckiego ma — jak się wydaje — w gruncie rzeczy charakter emocjonalny, ale przecież zdecydowana większość filozofów pohegłowskich miała taki właśnie stosunek do idealizmu. Dlatego też ocena, jakiej dokonał Copleston, jest w tej sprawie najbardziej wyważona: „U niewielkich idealistów niemieckich spotykamy wspańiałą ufność w potęgę ludzkiego rozumu i w zasięg filozofii. [...] Choć jednak idealizm niemiecki przemknął po niebie jak rasa i po stosunkowo krótkim czasie rozpadł się i spadł na ziemię, lot jego był nad wyraz imponujący”⁸.

⁷ F.A. Lange: *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie dla teraźniejszości*. T. 2: *Historia materializmu po Kancie*. Tłum. F. Jeziński. Warszawa 1881, s. 83—84. W oryginale czytamy: „Es ist hier nicht unsere Sache, zu entwickeln, wie es kam, dass Fichte aus Kants Philosophie grade einen der dunkelsten Punkte — die Lehre von der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception — herausgriff, um sein schöpferisches Ich daraus abzuleiten, wie Schelling aus dem $A = A$ — gleichsam aus einer hohlen Nuss — das Weltallhervorzauberte; wie Hegel Sein und Nichtsein für identisch erklären durfte unter dem jubelnden Zujauchzen der wissbegierigen Jugend unserer Universitäten. Die Zeit, wo man auf allen Strassenecken der Musensitzen vom Ich und Nichtich, vom Absoluten und vom Begriff reden hörten, ist vorüber und der Materialismus kann uns nicht veranlassen, sie unsern Lesern vorzuführen”. F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Hrsg. von H. Cohen. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. Leipzig 1896, s. 66.

⁸ F. Copleston: *Historia filozofii*. Tłum. J. Łoziński. T. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*. Warszawa 1995, s. 7—8.

Transformacja krytycyzmu Kanta w ujęciu Fichtego

Punktu wyjścia filozofii Johanna Gottlieba Fichtego (1762—1814) nie określa bynajmniej — o czym już wspomniano — bezpośrednio myśl Kanta, ale wynika on ze sporu kantystów z antykantystami. To, że koncepcja Fichtego nie została w punkcie wyjścia określona myślą Kanta, nie oznacza bynajmniej kwestionowania znajomości trzech Kantowskich *Krytyk* przez Fichtego. Wręcz przeciwnie — Fichte stosunkowo wcześniej zapoznał się z Kantowskimi *Krytykami*, gdyż już w 1790 roku⁹. Jednakże oprócz problemu relacji kantystów i antykantystów do myśliciela z Królewca filozofia Fichtego ujawnia jeszcze inny problem, który później będzie odgrywać istotną rolę w neokantyzmie, a mianowicie ustalenie, która z trzech *Krytyk* Kanta — chociaż słuszniej byłoby postawić pytanie która z dwóch *Krytyk*: *Krytyka czystego rozumu* czy też *Krytyka praktycznego rozumu* — jest najważniejsza. Odpowiedź Fichtego wskazuje na *Krytykę praktycznego rozumu* — później wtórować mu będą reprezentanci szkoły badeńskiej, natomiast inaczej postrzegać będą Kanta marburczycy, którzy idąc za Langem, położą nacisk na *Krytykę czystego rozumu*. Fichte z kolei głosił prymat rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym, co czyni go filozofem wolności do tego stopnia, że Hartmann nazywa go „fanatykiem wolności”¹⁰. Powoduje to pewne utrudnienia w ujęciu filozofii Fichtego, gdyż okazuje się ona filozofią dążącą do poznania samego siebie, przy czym środkiem do tego poznania jest poznanie przyrody. Jednocześnie samopoznanie nie jest ostatecznym celem naszych wysiłków intelektualnych, gdyż poznając istotę naszego Ja, uświadamiamy sobie, że istniejemy nie po to, by poznawać, ale po to, by działać, by realizować naszą istotę. Wiąże się z tym następująca kwestia. Fichte — postępując wzorem Reinholda — stawia ogólniejsze pytanie niż Kant i wyprowadza z niego ostateczne konsekwencje. W tym kontekście von Aster akcentuje fakt znamieny dla uchwycenia różnicy między Kantem a idealistami niemieckimi, w którym rolę „stacji pośredniej” odgrywa spór kantystów z antykantystami. Chodzi mianowicie o to, że

⁹ Zob. W. G. Jacobs: *Johann Gottlieb Fichte*. Hamburg 1991, s. 20—21.

¹⁰ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 41. W podobnym duchu Wilhelm Weischedel będzie mówić o buncie wolności. Zob. W. Weischedel: *Do filozofii kuchennymi schodami*. Tłum. K. Chmielewska, K. Kuszyk. Warszawa 2002, s. 192—203.

w swym filozofowaniu Kant zatrzymał się na krytyce i krytyka nigdy nie przestała odgrywać w jego rozważaniach zasadniczej roli, jego następcy natomiast dążyli do syntezy. Ujawnia się to również w charakterze Kantowskich dzieł, w których część egzegetów doszukiwała się sprzeczności i próbowała podważyć zasługi Kanta dla filozofii transcendentalnej. Naturalność takiego stanu ma swe źródło w tym, że gdy filozofa nie interesuje system, lecz problem, wówczas również to, co pozostawił, nie może być do końca spójne (*resp.* systemowe). W tym kontekście trafne jest zdanie Jana Woleńskiego, który w odniesieniu do Fichtego napisał: „Fichte znacznie rozszerzył transcendentalne elementy w poznaniu w porównaniu z Kantem, ale powrócił do dawnego racjonalistycznego poglądu, w myśl którego dedukcja była jedynym źródłem koniecznych prawd”¹¹. Przypisanie dedukcji szczególnego znaczenia oznaczało zerwanie z krytycyzmem Kanta i otwierało jednocześnie drogę spekulacji, która w najwyższym stopniu ujawniła się nieco później, a mianowicie w filozofii Hegla. Myśl ta zasługuje na szczególną uwagę również dlatego, że ostatecznie potwierdza odmienność Kantowskiego filozofowania. Daje temu wyraz sam Fichte, który w *Pierwszym wprowadzeniu do Teorii Wiedzy* napisał: „Pisma moje nie mają wyjaśnić Kanta ani on nie ma pomóc w ich wyjaśnieniu; muszą ostać się same, Kant nie ma tu nic do rzeczy”¹². Znaczenie przytoczonego fragmentu polega na tym, że sam Fichte przyznaje w nim odmienne niż Kant postawienie problemu filozoficznego. Z powodu tej odmienności w odniesieniu do Fichtego Hartmann mówi o błędzie systematycznego monizmu i opisuje go w następujący sposób: „Filozofowie, którzy w ogóle zajmowali się badaniem pryncypiów, niemal bez wyjątku wychodzili z założenia, że system pryncypiów musi kulminować w jednym jedynym, najwyższym pryncypium, od którego zależą wszystkie inne”¹³. Kiedy natomiast w innym miejscu Hartmann dokonuje rozróżnienia między filozofami systematycznymi a systemowymi, wtedy Kanta zalicza do pierwszej grupy, natomiast Fichtego — obok Schellinga, Hegla i innych — do grupy drugiej¹⁴.

¹¹ J. Woleński: *Epistemologia*. T. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków 2000, s. 106.

¹² J.G. Fichte: *Pierwsze wprowadzenie do „Teorii Wiedzy”*. Tłum. J. Garewicz. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism*. Tłum. M.J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996, s. 469.

¹³ N. Hartmann: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A.J. Noras. „Principia. Pisma Konceptyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2000, T. 27—28, s. 49.

¹⁴ Zob. N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz. W:

U podstaw wszelkiej odmienności filozofii idealizmu niemieckiego od filozofii Kanta leżała też koncepcja podmiotu. Uwzględniając ten fakt, niezwykle trafnie zauważa Richard Kroner, że „dla Fichtego jednak problem uzyskuje całkowicie inny kształt. Poznanie nie jest już dla niego więcej poznaniem jedynie przedmiotu, lecz także poznaniem siebie samego — ujmującej wiedzy: jako takie, poznanie staje się *t e o r i a* wiedzy, wiedzą o wiedzy”¹⁵. Istotne w kwestii odmienności Fichtego od Kanta są dwa elementy, a mianowicie fakt, że Kant ujmuje istotę podmiotu jako refleksję, oraz to, że idealizm transcendentálny od początku rozumiano jako tak zwany idealizm formalny. Skoro istotę podmiotu stanowi refleksja, to dowód na istnienie świata jest dla Kanta absurdalny, gdyż samoświadomość może się ujawnić tylko pod wpływem uprzedniej świadomości przedmiotu, który należy już do świata, i dlatego poznanie jest wedle Kanta ufundowane ostatecznie na transcendentalnej apercepcji (to znaczy samowiedzy). Natomiast jako zwolennik idealizmu formalnego, głosił Fichte, że przedmioty świata zewnętrznego i prawa natury można wyprowadzić z Ja tylko w sposób formalny i ogólny, natomiast materia i jej określenia muszą być dane przez zewnętrzne pobudzenie. Z idealizmu formalnego wynika istnienie dwóch władz poznawczych: zmysłowości i myślenia (intelekt i rozum). W odróżnieniu od Kanta idealiści zakładali, że jest możliwa zarówno formalna, jak i materialna dedukcja świata z Ja. Założenie to wynikało z przekonania, że świat zewnętrzny jest produktem ducha absolutnego — kiedy zaś okazało się, że nie można do końca tego wyjaśnić, wtedy wprowadzono pojęcie „nieświadoma aktywność”¹⁶. Otóż Ja idealiści rozumieją nie jako „Ja empiryczne”, lecz jako szczególny rodzaj podmiotu absolutnego. Tutaj też, w krótkiej charakterystyce podmiotu transcendentalnego w ujęciu idealistów niemieckich, ujawniają się wszystkie trudności, na jakie natrafia później filozofia transcendentalna Edmunda Husserla. Dla idealistów „Ja absolutne, czyli Ja transcendentalne, to świadomość «czysta» — zawierająca powszechne ważne treści intelektualne, jakby ogólna podstawa, dzięki której mogą się

N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 15.

¹⁵ „Für Fichte aber gewinnt das Problem ein anderes Aussehen. Das Erkennen ist für ihn nicht mehr nur Erkennen des Gegenstandes, sondern seiner selbst, — sich erfassendes Wissen: als solches wird es zur Wissenschaftslehre, zum Wissen des Wissens”. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1. Tübingen 1961, s. 384.

¹⁶ Krystyna Krzemieniowa, tłumaczka Schellinga, mówi w tym miejscu o „aktywności bezwiednej”, co z pewnością oddaje sens, chociaż gubi się wówczas zaprzeczenie aspektu świadomościowego. Zob. F.W.J. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1979, s. 22.

konstituować poszczególne podmioty empiryczne i podejmować swoją aktywność poznawczą¹⁷. Tymczasem w rozumieniu Husserla Ja transcendentalne związane jest nierozdzielnie z Ja empirycznym.

Bez wątpienia filozofia Fichtego wyrasta z trudności związanych z Kantowskim transcendentalizmem. Punktem wyjścia filozofii Kanta było pytanie: jakie są warunki możliwości obiektywnie ważnego poznania? Innymi słowy, punktem wyjścia był fakt poznania naukowego, do czego później nawiąże zwłaszcza szkoła marburska. Mając na uwadze ten fakt, Kant pytał o strukturę subiektywności transcendentalnej, która musiała istnieć, jeśli poznanie nauki miało mieć obiektywną ważność. Tak rozumiana filozofia transcendentalna opierała się na dwóch założeniach, których Fichte nie mógł przyjąć. Pierwszym była rzecz sama w sobie, natomiast drugim był metafizyczny antropologizm¹⁸. W tym kontekście Tadeusz Kroński napisał: „Fichte uważał się sam za ucznia i kontynuatora Kanta; wystąpił jednak przeciwko jego »realizmowi«, który widział w przyjęciu istnienia »rzeczy samych w sobie« jako obiektywnie, niezależnie od świadomości istniejącego źródła naszych wrażeń, i stworzył zamknięty system idealizmu subiektywnego”¹⁹. Myślicielem, który jako pierwszy chciał przeformować Kantowską *Krytykę* w system, był Reinhold. Problem, z jakim musiał się zmierzyć, polegał na tym, że Kantowska krytyka za podstawę przyjęła dwie zasady: w części teoretycznej — doświadczenie, w części praktycznej natomiast — prawo moralne. Reinhold uznał, że można te dwie zasady sprowadzić do jednej zasady, którą jest dla niego „Satz des Bewußtseins”. „Zasada świadomości” w sformułowaniu Reinholda głosi, że przedstawienie (*Vorstellung*) odróżnia się w świadomości od tego, co przedstawia (*Objekt*), i od przedstawiającego (*Subjekt*), a zarazem jest odniesione do obydwu²⁰. Jednakże w odniesieniu do Reinholda „zasady świadomości” dostrzega Fichte trudność sprowadzającą się do tego, że fakt jest czymś, co istnieje dla świadomości, a zatem świadomość jest wobec faktu pierwotna. Zarazem odkrywa Fichte, że w świadomości jest coś bardziej pierwotnego niż fakt, gdyż cechuje się ona aktywnością. Jest to akt pierwotny (*Tathandlung*). Tkwi tu nawiązanie do transcendentalnej apercepcji Kanta, która nie wyczer-

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls Transzendental-Phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962, s. 37.

¹⁹ T. Kroński: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 45.

²⁰ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 10. Por. M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 200, przypis 1.

puje się w uznaniu za zasadę najwyższą świadomości poznającej — dlatego Fichte wyciąga stąd wniosek, że należy uwzględnić również świadomość praktyczną.

Filozofia Fichtego stanowi zatem próbę udzielenia odpowiedzi na dwa pytania. Po pierwsze, jak filozoficzna świadomość gwarantuje sobie punkt wyjścia, oraz po drugie, jak winna być skonstruowana metoda przebiegu określonej treści ze świadomości pierwotnej. Odnośnie do pytania pierwszego ma to być — zdaniem Fichtego — ogląd intelektualny²¹, odpowiadając zaś na drugie pytanie, Fichte wprowadza metodę dialektyczną. W jego przekonaniu pojęcie oglądu intelektualnego ma ogromne znaczenie dla konstytuowania metody transcendentalnej, co znowu wskazuje na odstępstwo od Kanta, który zasadniczo odrzucił ogląd intelektualny, jako nie dającą się realizować w aktach poznawczych podmiotu ludzkiego możliwość. W *Krytyce czystego rozumu* Kant napisał: „Ponieważ zaś taka naoczność, mianowicie naoczność intelektualna, leży całkowicie poza naszą zdolnością poznawczą, to i stosowanie kategorii nie może wcale wykraczać poza granice przedmiotów doświadczenia”²². Wyjście Fichtego poza Kanta wiąże się z rozszerzeniem zakresu badań i wynika z przekonania, że jeśli chcemy spojrzeć na rzeczywistość filozoficznie, to musimy abstrahować od doświadczenia. Innymi słowy, kiedy filozof chce wyjaśnić, czym jest doświadczenie, wtedy z konieczności musi wyjść poza samo doświadczenie. Najogólniej rzecz ujmując, wyjaśnić doświadczenie oznacza dla Fichtego konieczność wskazania jego podstawy (leżącej poza doświadczeniem), a następnie dedukcyjnego wyprowadzenia jej ze wskazanej podstawy. Fichte wyraża to w następujący sposób: „Otóż filozofia ma wskazać podstawę wszelkiego doświadczenia, a wobec tego przedmiot jej musi koniecznie leżeć poza wszelkim doświadczeniem. Teza ta obowiązuje w każdej filozofii i rzeczywiście obowiązywała powszechnie, póki nie pojawili się kantyści ze swymi faktami świadomości, a zatem doświadczenia wewnętrznego”²³. W tym kontekście Wolfgang Röd akcentuje, że Fichte chce dociec pryncypiów filozofii bądź też zasad naczelných teorii wiedzy dzięki analizie doświadczenia w ogóle²⁴.

Podejmując zamiar zbudowania systemu, musiał jednak Fichte przyjąć istnienie jednej zasady naczelnej (*Grundsatz*²⁵), zasady nie-

²¹ Zob. J. Jusiak: *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*. Lublin 1998, s. 225–235.

²² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, B 308.

²³ J.G. Fichte: *Pierwsze wprowadzenie do „Teorii Wiedzy”*..., s. 473.

²⁴ W. Röd: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. Bd. 1: *Von Kant bis Hegel*. München 1974, s. 84.

²⁵ Tak Marek J. Siemek tłumaczy „Grundsatz”, co jest słuszne dlatego, że Fichtemu

wątpliwej i koniecznej, z której w konsekwencji można było wyprowadzać „dedukcyjnie” tezy pochodne. Rolę takiej tezy wyjściowej jego systemu odgrywało twierdzenie *Ja jestem*. Fichte utrzymuje z całym przekonaniem, że filozofia musi się zaczynać od *Ja*, gdyż jedynie *Ja* — jako treść świadomości (samowiedza) — dane jest sobie bezpośrednio. Jego zdaniem, *Ja* to jedyny podmiot, który może stać się dla siebie samego przedmiotem poznania w rezultacie uświadomienia sobie siebie w trakcie trwania owego aktu. Warto zauważyć, że do tego elementu filozofii Fichtego nawiąże później Heinrich Rickert, a za nim Heidegger w swej koncepcji *Dasein*. Dla Fichtego *Ja* — jako świadome siebie, jednocześnie jako podmiot i przedmiot, jako dane sobie bezpośrednio — jest w punkcie wyjścia systemu filozoficznego faktem niewątpliwym, a zarazem stanowi konieczną tezę pierwotną całej teorii wiedzy, którą da się z niego rozwinąć. Akcentując, że ów akt ma charakter aktu pierwotnego, źródłowego, nawiązuje zarazem Fichte do idei Kartezjańskiego *cogito*. Istnienie rzeczywistości zewnętrznej, znajdującej się poza *Ja*, ulega zawieszeniu i dlatego *Ja* musi niejako „zrodzić” z siebie świat. W tym znaczeniu podmiot transcendentálny jest podmiotem absolutnym; poza nim nic nie istnieje, nie ma żadnej realności, żadnego bytu, który nie byłby bezpośrednio uświadamiany jako treść doświadczenia *Ja* i egzystujący w ramach tego doświadczenia. Tu ujawnia się kolejna ważna różnica między Fichtem a Kantem. Kant wstrzymywał się od sądów ontologicznych, ponieważ interesowała go wiedza o rzeczywistości. Tym samym nie wypowiadał się odnośnie do samej natury świadomości jako takiej i — co istotne dla idealizmu — dopuszczał istnienie świata rzeczy samych w sobie. Natomiast Fichte odrzucił pojęcie rzeczy samej w sobie, w związku z czym pierwotnie, jako bezpośrednia samowiedza i punkt wyjścia filozofii teoretycznej, istnieje wedle niego tylko *Ja*. Hegel w słynnym dziele dotyczącym różnicy systemów Fichtego i Schellinga zanotował: „Podstawą systemu Fichtego jest ogląd intelektualny, czyste myślenie samo o sobie, czysta samoświadomość »Ja = Ja, Ja jestem«; absolut jest podmiotem-przedmiotem, a *Ja* tą identycznością podmiotu i przedmiotu”²⁶. Znaczenie oglądu intelektualnego okazuje się jeszcze ważniejsze wówczas, gdy przyjrzeć się dokładniej temu, co później napisał Emil Lask. W swej rozprawie

chodzi o konstrukcję teoretyczną. Zob. J.G. Fichte: *O pojęciu Teorii Wiedzy*. Tłum. M.J. Siemek. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism...* s. 20, przypis 19.

²⁶ G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*. Hrsg. von S. Dietzsch. Berlin 1981, s. 81 (por. G.W.F. Hegel: *Prezentacja systemu Fichtego*. Tłum. J. Krakowski. „Nowa Krytyka” 1992, s. 99). Zob. także J. Krakowski: *Differenzschrift — zwrot i kontynuacja w filozofii Hegla*. W: *Idem: Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*. Wrocław 1994, s. 60—72.

doktorskiej zanotował on: „Cała żmudna praca krytycznej analizy wydaje się zbyteczna wobec szczęśliwego posiadania »oglądu intelektualnego«, dzięki któremu w równym stopniu została przeniknięta treść i forma, a więc zniknął ustanowiony przez Kanta dualizm dla metody badań transcendentálnych. Natomiast przy takim ujęciu istoty rozumu niemożliwe jest, aby w teorii wiedzy uznawać jeszcze jakiegokolwiek ograniczenia pojmowania”²⁷. Gwoli sprawiedliwości dodać należy, że wynikający stąd idealizm mógłby zostać uznany za idealizm proveniencji Kantowskiej, gdyby przyjąć, że Fichte czytał jedynie pierwsze wydanie *Krytyki czystego rozumu*. Wprawdzie znawcy problemu tego nie potwierdzają, ale warto sobie uświadomić, że spór między kantystami a antykantystami rozpoczął się już po pierwszym wydaniu Kantowskiego dzieła.

Kolejnym niezwykle ważnym elementem filozofii Fichtego jest dialektyka. Pojawia się ona w koncepcji Fichtego ze względu na opozycyjny charakter bytu i czynu, charakter, który ujawni się także w jego dynamiczno-etycznym idealizmie. Systemy metafizyczne rozwiązywały przede wszystkim problem bytu i jego poznania, tymczasem Fichte, będąc filozofem wolności, próbuje rozwiązać właśnie problem wolności, co ujawnia trudności z rozwiązaniem problemu bytu. W zasadzie można przyjąć, iż Fichte akcentuje przede wszystkim wolność, a zarazem stara się ukazać ograniczenia jej ujęcia w systemie Kanta. Nie wolno zapominać, że Kantowskie rozwiązanie problemu wolności możliwe jest jedynie przy założeniu istnienia świata rzeczy samych w sobie i świata fenomenalnego. Fichte wikła się jednocześnie w problematykę bytu i dlatego wysuwa postulat traktowania dialektyki jako metody, która — w jego przekonaniu — może wypracować warunki samoświadomości działania. Dialektyka w ujęciu Fichtego wiąże się ściśle z rozumieniem filozofii, która jest nauką czysto aprioryczną, a mimo to odnosi się do tego, co realne. „Według tego droga teorii wiedzy musi być zejściem od tego, co nie-określone i czyste w sobie w całkowicie nieokreślalnej nieskończoności aktu pierwotnego, do określonej skończoności świadomości indywidualnej”²⁸. Metoda dialektyczna nabrała więc w rozumieniu Fichtego charakteru metody aprioryczno-dialektycznej i w tym znaczeniu stała się wzorcowa dla całego idealizmu niemieckiego²⁹.

²⁷ E. Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. In: *Idem: Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. Bd. 1. Tübingen 1923, s. 76.

²⁸ „Der Weg der W.-L. muß demnach ein Abstieg sein von der un-bestimmten und rein in sich ganz unbestimmbaren Unendlichkeit der Tathandlung zur bestimmten Endlichkeit des individuellen Bewußtseins”. H. Heimsoeth: *Fichte*. München 1923, s. 109.

²⁹ Zob. F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von T.K. Oes-

Filozofia w ujęciu Fichtego ma być „*nauką o nauce w ogóle*”³⁰ i w tym sensie — teorią wiedzy. Taki punkt wyjścia teorii wiedzy nawiązuje wprawdzie do ustaleń Reinholda, ale wymaga zarazem radykalizacji jego „zasady świadomości”, która — w przekonaniu Fichtego — ogranicza się do władzy przedstawiania i w tym znaczeniu nie może stanowić podstawy naszej wiedzy. Dlatego w odniesieniu do Reinholda pisze Fichte: „[...] nauka zbudowana na pojęciu przedstawienia mogłaby wprawdzie być nadzwyczaj pożyteczną propedeutyką wiedzy, jednakże nie Teorią Wiedzy samą”³¹. Hartmann z kolei akcentuje w tym miejscu znaczenie recenzji *Aenesidemusa*³², w której Fichte po raz pierwszy uznał, że fakt nie może być czymś pierwotnym wobec świadomości. Tym samym właśnie we wspomnianej recenzji odchodzi Fichte od interpretacji dokonanej w duchu filozofii elementarnej Reinholda³³. Władza przedstawiania opiera się na receptywności świadomości, przy założeniu że u podstaw naszego poznania leży rzecz sama w sobie. Dodatkowym argumentem, który odgrywa rolę decydującą w konstruowaniu teorii wiedzy, jest to, że „zasada świadomości” w najmniejszym nawet stopniu nie uwzględnia rozumu praktycznego. Z tego jednak wynika, że teoria wiedzy musi przedstawić relację Ja i nie-Ja z dwóch stron, gdyż fundamentalna relacja między podmiotem i przedmiotem inaczej wygląda w odniesieniu do rozumu teoretycznego niż w odniesieniu do rozumu praktycznego, w odniesieniu do którego podmiot ukazuje się przez pryzmat działania. Fichte uzasadnia, że możliwe są tylko dwa kierunki uprawiania filozofii. Albo punktem wyjścia jest byt, a więc przedmiot, i wówczas filozofia staje przed koniecznością udzielenia odpowiedzi na pytanie, jak to możliwe, że do przedmiotu dołącza się jakiś podmiot, do bytu dołącza się świadomość, a do rzeczy wiedza o niej. Z kolei taka filozofia prowadzi zarazem do mechanicyzmu i determinizmu, czyli do zniesienia wolności osobowości, a przecież wolność uważa Fichte za najważniejszą. Albo też punktem wyjścia jest świadomość i wówczas filozofia pyta o spo-

terreich. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Basel 1951, s. 12. Por. W. Röd: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. Bd. 1..., s. 84—98.

³⁰ J.G. Fichte: *O pojęciu Teorii Wiedzy...*, s. 25.

³¹ Ibidem, s. 69.

³² Chodzi o książkę Gottloba Ernsta Schulzego (1761—1833) *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*. Książka Schulzego opublikowana została anonimowo w 1792 roku, a w 1794 roku Fichte ogłosił jej recenzję na łamach „Allgemeine Literatur-Zeitung”. Zob. ibidem, s. 3 (przypis).

³³ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 46. Por. M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...*, s. 202 i nast.

sób, w jaki świadomość (w ogóle) dochodzi do wyobrażenia sobie przedmiotu, czy też świata przedmiotów. Jednocześnie — zgodnie z tym, co wcześniej powiedziano — filozofia za punkt wyjścia musi przyjmować wiedzę, a przy tym sama jest nauką. System zaś jako swego punktu wyjścia bezwarunkowo wymaga pewnej zasady. Fichte nie dochodzi do żadnego uargumentowanego rozstrzygnięcia dotyczącego tych dwóch stanowisk i formułuje słynne zdanie: „Wybór filozofii zależy zatem od tego, jakim się jest człowiekiem”³⁴. Słusznie więc zauważa Marek J. Siemek, że „Teoria wiedzy» Fichtego nie jest [...] idealistyczną »filozofią świadomości«, która stanowiłaby tylko prostą odwrotność naturalistycznej »filozofii bytu«; jest natomiast próbą ujęcia owej pierwotnej jedności »czystej« formy wiedzotwórczej — jedności, która konstytuuje się właśnie w przeciwieństwach »bytu« i »świadomości«, przedmiotu i podmiotu, realizmu i idealizmu”³⁵. Uchwycenie tego prostego faktu, że teoria wiedzy sytuuje się poza idealizmem i realizmem, jest niezwykle ważne, ale zarazem rozstrzyga o odmienności ujęcia Fichtego w stosunku do tego, jakie proponuje Kant. Warto jednak pamiętać, że samo pojęcie „teoria wiedzy” nie jest w koncepcji Fichtego pojęciem jednoznacznym. Wilhelm G. Jacobs stwierdza: „Wyrażenie »teoria wiedzy« jest wieloznaczne; Fichte oznacza nim raz całą swą filozofię, innym razem jej sedno, z którego wynikają poszczególne dyscypliny filozoficzne, takie jak nauka o prawie, nauka o moralności i inne”³⁶. Oczywiście teoria wiedzy rozszerza zakres pytania Kantowskiego, gdyż pyta nie tylko o doświadczenie, ale stawia pytanie ogólniejsze. Podkreśla to sam Fichte, stwierdzając, że przedmiotem teorii wiedzy „jest nie co innego jak system ludzkiej wiedzy w ogóle”³⁷. Natomiast w dopisku do tego stwierdzenia uzasadnia swoje przekonanie: „Albowiem: 1) Pyta ona, jak nauka jest w ogóle możliwa? 2) Wysuwa roszczenia do tego, by wyczerpać ludzką wiedzę zbudowaną na jednej i jedynej zasadzie naczelnej”³⁸. Właśnie takie stanowisko, które cechuje się poszukiwaniem owej jednej zasady, nazywa Hartmann błędem systematycznego monizmu i w nim można się doszukiwać „dogmatyzmu” twórcy teorii wiedzy³⁹. Fichte uznaje, że podstawą teorii wiedzy może być metoda dialektyczna, której trójkrok uwyraźni się później w filozofii He-

³⁴ J.G. Fichte: *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy...*, s. 483.

³⁵ M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta...*, s. 250.

³⁶ W.G. Jacobs: *Johann Gottlieb Fichte...*, s. 48.

³⁷ J.G. Fichte: *O pojęciu Teorii Wiedzy...*, s. 39.

³⁸ Ibidem, przypis 37.

³⁹ Zob. N. Hartmann: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?...*, s. 49. Zob. także: J. Nowotniak: *Samowiedza filozofa. Johanna Gottlieba Fichtego poszukiwanie jedności*. Warszawa 1995, s. 30—31.

gla, a który sam Fichte zaprezentował w tekście *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy* z lat 1794—1795⁴⁰. Metoda dialektyczna sprowadza się wówczas do przekonania, że trzeba ująć przedmiot jako realny (*A* jest *A*), po czym go odróżnić i przeciwstawić (*A* nie jest nie-*A*), by wreszcie ograniczyć *A* i nie-*A* w pojęciu nadrzędnym. Zasady te przedstawił Fichte w pierwszej części wspomnianego tekstu (§§ 1—3)⁴¹, aby następnie przejść do interesujących go analiz, gdyż właśnie w oparciu się na zasadzie tożsamości, zasadzie przeciwstawiania i zasadzie racji upatrywał możliwości wyprowadzenia swej filozofii.

Filozofia Fichtego wyrasta — jak już wspomniano — ze sporu, co jest podstawą systemu Kanta, i właśnie w wyniku tej polemiki rodzi się przekonanie o dwojakim określaniu *Ja*. Fichte stwierdza: „Zarówno *Ja*, jak i nie-*Ja* są ustanowione — przez *Ja* i w *Ja* — jako *nawzajem przez siebie ograniczalne*, tj. takie, że realność jednego z nich znosi realność pozostałego, i odwrotnie [...]”⁴². Z tego sformułowania wyprowadza on pierwszą zasadę, która stanowi podstawę wiedzy teoretycznej i brzmi: „*Ja* ustanawia siebie samo jako określane przez nie-*Ja*”⁴³. Tu jednak ujawnia się trudność dotycząca sprecyzowania tego określenia, skoro nie może mieć takiego przebiegu, jak w ujęciu Reinholda. Świadomość bowiem jest wedle Fichtego aktywna, natomiast w przekonaniu Reinholda świadomość zachowuje się receptywnie wobec samoistnego bytu rzeczy. Istota sporu tkwi w tym, że Fichte odrzuca pojęcie rzeczy samej w sobie, w przekonaniu że receptywność znosi aktywność podmiotu i tym samym zniesiona zostaje pozycja idealistyczna. Zdaniem Fichtego, nie-*Ja* musi być przedstawione jako realna podstawa (jako to, co porusza umysł), a zatem przedmiot nie musi być rzeczą samą w sobie, lecz tylko koniecznym przedstawieniem *Ja*; samo *Ja* musi stworzyć przedstawienie niezależnego od siebie nie-*Ja*. W tym miejscu — jak słusznie wskazuje Marek J. Siemek — Fichte odwołuje się do „wyobraźni wytwórczej” (*produktive Einbildungskraft*) jako źródłowej, najgłębszej władzy transcendentalnej ludzkiego rozumu i ducha⁴⁴. Wyobraźnia wytwórcza jest zdolnością tworzenia przedstawień — jednakże przedmiot oznacza przedstawienie bytu niezależnego od *Ja*; zatem wyobraźnia wytwórcza (jako tworzenie przedmiotów) możliwa jest

⁴⁰ Zob. J.G. Fichte: *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*. Tłum. M.J. Siemek. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism...*, s. 75—463.

⁴¹ Zob. *ibidem*, s. 83—124.

⁴² *Ibidem*, s. 127.

⁴³ *Ibidem*, s. 129.

⁴⁴ Zob. M.J. Siemek: *Teoria Wiedzy jako system filozofii transcendentalnej*. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism...*, s. XLVI. Por. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 58.

tylko wówczas, gdy jednocześnie świadomość nie jest zorientowana na nie (w refleksji skierowanej na aktywność wytwór zostaje poznany jako wytwór Ja). Zdaniem Fichtego, taka sytuacja panuje właśnie w filozofii, natomiast naturalnej świadomości obca jest refleksja nad aktywnością. Świadomość naturalna nie zna aktywności wyobraźni wytwórczej i dlatego jej wytwory uznaje za samoistne przedmioty. Zdaniem Hartmanna, wyobraźnia wytwórcza jest „majstersztykiem” Fichteańskiej teorii wiedzy. Uznaje on, że wyobraźnia wytwórcza to najbardziej niejasny jej element, który nieco bardziej szczęśliwie ujął Schelling w *Systemie idealizmu transcendentального* — tu w miejsce „nierefleksyjnej aktywności Ja” pojawiła się formuła „nieświadomej produkcji”⁴⁵. Fichte od wyobraźni wytwórczej odróżnia wyobraźnię odtwórczą (*reproduzierende Einbildung*), której produktem jest przedstawienie, i w kolejnej części przedstawia dedukcję przedstawienia.

W tym kontekście wyłania się również problem oglądu intelektualnego, gdyż ogląd intelektualny Ja, jako czystej aktywności, w pierwszym kroku teorii wiedzy nie rozwiązuje problemu praktycznej teorii wiedzy. Dla Fichtego zasadą filozofii jest akt pierwotny (czyn). Ale w *Drugim wprowadzeniu do Teorii Wiedzy* autor uświadamia sobie, że istnieją dwa rodzaje działań (*Handlungen*), które występują równolegle w teorii wiedzy, a mianowicie: 1) działanie Ja, które obserwuje filozof, oraz 2) działanie obserwacji filozofa. Pierwsze z nich jest pierwotne, natomiast drugie stanowi przedmiot refleksji⁴⁶. Teoria wiedzy rozpoczyna od aktu uświadomienia sobie tego pierwotnego działania. Punktem wyjścia jest więc działanie filozofa i Fichte utrzymuje, że nie musi przed nim istnieć Ja. Działanie filozofa to wtórne odniesienie do pierwotnego działania (nie jest to akt pojęciowego ujęcia, lecz oglądu), a przecież ogląd nie jest poznaniem. Ujawnia się tu jedna z różnic między Fichtem a Kantem. Kant zastosował pojęcie oglądu intelektualnego do imperatywu kategorycznego, w przekonaniu że świadomość imperatywu kategorycznego nie jest oglądem zmysłowym, lecz oglądem intelektualnym. Natomiast Fichte zastosował to pojęcie do działania, uznając, że samoświadomość działającego Ja nie jest poznaniem pojęciowym, lecz oglądem. Dlatego ustanowienie Ja nie może odbyć się bez ustanowienia nie-Ja; podmiot wszak nie może działać bez przedmiotu, to znaczy byt Ja jest możliwy tylko dzięki temu, że razem z nim powstaje nie-Ja, do którego odnosi się działanie Ja. Toteż pierwsza za-

⁴⁵ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 59.

⁴⁶ Zob. J.G. Fichte: *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy dla czytelników, którzy mają już system filozoficzny*. Tłum. J. Garewicz. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism...*, s. 501.

sada teoretycznej teorii wiedzy brzmi: „Ja ustanawia nie-Ja jako ograniczone przez Ja”, lub też inaczej: „Ja ustanawia siebie jako określane przez nie-Ja”⁴⁷. Nie można jednak zapominać, że zainteresowanie Fichtego jest od początku praktyczne i właśnie tę część teorii wiedzy, czyli praktyczną teorię wiedzy, uznaje on za główną. Ma to dwojakie znaczenie. Po pierwsze, w sporze o to, co stanowi istotę filozofii Kanta, jest wskazaniem właśnie na rozum praktyczny i faworyzowaniem *Krytyki praktycznego rozumu* (*Krytykę czystego rozumu* traktuje Fichte jako wstęp, czy też prolegomena do zagadnień praktycznych), po drugie zaś wyznacza późniejsze zainteresowanie neokantyzmu szkoły badeńskiej. Dlatego druga zasada, zasada Fichtego praktycznej teorii wiedzy, brzmi: „Ja ustanawia siebie jako określające nie-Ja”⁴⁸ (dla przypomnienia, zasada teoretycznej teorii wiedzy głosi: Ja ustanawia siebie jako określane przez nie-Ja). W odniesieniu do praktycznej teorii wiedzy nie można mówić o czystej aktywności, gdyż wtedy Ja praktyczne byłoby tym samym, co Ja absolutne. W istocie jednak tak nie jest, gdyż zachowanie praktyczne jest oddziaływaniem na coś (dążeniem, *Streben*). Fichte przyznaje dużą rolę pojęciu dążenia i na jego podstawie kreśli system popędów. Kwestia to ważna, jako że zdolności poznawcze są zależne od natury popędów podmiotu, a nie odwrotnie: to nie przedstawienie określa wolę, lecz wola — przedstawienie. Jednocześnie pojawia się problem wolności. W refleksji Ja „czuje” się ograniczone przez przedmioty, które stworzyło. To, co nazywamy przedmiotami, jest kwestią odczucia (*Gefühlssache*) i dlatego Fichte podkreśla, że o realności nie możemy wiedzieć, możemy w nią tylko wierzyć⁴⁹. Zrazem wskazuje filozof, że aktywność nie jest tworzeniem *ex nihilo*, lecz raczej przekształcaniem czegoś już danego i ukształtowanego. Dlatego też szczególnego znaczenia nabiera etyka.

Zanim jednak zostanie ukazany podstawowy zarys etyki Fichtego (ważny dlatego, że właśnie jego zbudowaniu służyć ma ostatecznie teoria wiedzy), należy wspomnieć o późniejszych formach teorii wiedzy⁵⁰. Teoria wiedzy stanowi niby zamknięty system, który choć był zaplanowany od początku, to i tak podlegał modyfikacjom. Przyczyn modyfikacji należy się doszukiwać pośrednio w romantyzmie, a bezpośrednio w Schellinga filozofii przyrody. Schelling wraz ze swą filozofią przyrody wystąpił z roszczeniem wypełnienia luki w systemie Fichtego. Można tu wskazać kilka powodów owej ewolucji myśli Fichtego. Po pierwsze,

⁴⁷ J.G. Fichte: *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy...*, s. 129.

⁴⁸ Ibidem, s. 270.

⁴⁹ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 67.

⁵⁰ Zob. Z. Kuderowicz: *Fichte*. Warszawa 1963, s. 75—82.

nie mógł on zauważyć, że pojęcie przyrody nie mieści się w systemie etycznego idealizmu — a przynajmniej pojęcie przyrody nie mogło tu zyskać takiej samodzielności, jakiej żądał od niego Schelling. Wolność jest, zdaniem Fichtego, pewnikiem, natomiast królestwo przyrody jest tylko pośrednio pewne jako pole działalności wolności. Po drugie, coraz większego znaczenia w systemie Fichtego nabierała wolność. Tym samym wzrastało znaczenie teoretycznej teorii wiedzy, gdyż ogład intelektualny nie wystarczał do rozumienia bytu, wobec czego należało go rozumieć na podstawie wolności. Trzecim powodem było posądzenie Fichtego o ateizm, znane jako „spór o ateizm”, i w gruncie rzeczy podejrzenie o ateizm odegrało największą rolę w ewolucji myśli Fichtego.

Latem 1798 roku Fichte był współwydawcą czasopisma „*Philosophisches Journal*”, w którym miał zostać opublikowany artykuł autorstwa Friedricha Carla Forberga (1770—1848) pod tytułem *Rozwój pojęcia religii (Entwicklung des Begriffs der Religion)*⁵¹. Wprawdzie tekst Forberga nawiązywał do Fichteńskiego tekstu o Objawieniu, jednak sam Fichte się z nim nie zgadzał (zwłaszcza z rozróżnieniem między religią a wiarą) i napisał tekst zatytułowany *O podstawie naszej wiary w boskie rządy światem (Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung)*. Ukazanie się numeru czasopisma w dniu 24 października 1798 roku wywołało ogromny sprzeciw i spowodowało nagonkę na Fichtego. Już 8 listopada tegoż roku doprowadzono do konfiskaty zeszytu z powodu ateizmu Fichtego. Wprawdzie władze były przychylne Fichtemu, ale on sam zareagował bardzo zdecydowanie, publikując dwa teksty, a mianowicie ulotkę znaną jako *Apel do publiczności oraz Pismo sądowej obrony przeciwko oskarżeniu o ateizm*⁵². To, oczywiście, pogorszyło sytuację Fichtego, który musiał opuścić Jenę i 3 lipca 1799 roku przybył do Berlina, w którym jednak — o czym warto pamiętać — nie było jeszcze uniwersytetu. Zbigniew Kuderowicz, opisując sytuację Fichtego, wysuwa nie do końca usprawiedliwiony zarzut wobec Kanta, gdy stwierdza: „Fichte był osa-

⁵¹ Spór o ateizm to kolejny wielki problem, który nie może być przedmiotem niniejszego studium. Szerzej udział Fichtego w sporze o panteizm opisuje Hans Lindau. Zob. *Die Schriften zu J.G. Fichte's Atheismus-Streit*. Hrsg. von H. Lindau. München 1912. Natomiast początkowe dzieje sporu o panteizm opisują R. Kuliniak, T. Małyśzek: *Wprowadzenie*. W: M. Mendelssohn: *Do przyjaciół Lessinga wraz z „Przedmową” Johanna Jacoba Engela*. Tłum. R. Kuliniak, T. Małyśzek. Kraków 2006, s. 7—59, a zwłaszcza s. 31—34. Zob. także J. Nowotniak: *Samowiedza filozofa...*, s. 69—121.

⁵² Pełny tytuł ulotki brzmiał: *J.G. Fichtes Appellation an das Publikum über die durch ein Kurfürstliches Sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen*, natomiast drugiego tekstu — *Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus*.

motniony. Nie podniósł się żaden głos w jego obronie. Ludzie bliscy mu milczeli, poprzestając w najlepszym wypadku na oświeceniu sporu od strony teologicznej. Kant opublikował oświadczenie stwierdzające, że Fichteńska teoria wiedzy nie ma nic wspólnego z jego filozofią. Było to świadectwem nieznamości filozofii Fichtego, ale w sytuacji nagonki na niego był to wyraz tchórzostwa⁵³. Mocne słowa Kuderowicza nie wystarczą, by obronić Fichtego, tym bardziej że z perspektywy samego Kanta teoria wiedzy rzeczywiście niewiele miała wspólnego z jego krytyczną filozofią. I to prawdopodobnie było jedynym powodem, dla którego Kant zachował się tak, a nie inaczej. Co ciekawe, teza ta stoi w całkowitej sprzeczności z pomocą, jakiej udzielił Kant Fichtemu w opublikowaniu pierwszej jego książki, a mianowicie dzieła *Próba krytyki wszelkiego Objawienia* (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*). Oskarżenie o ateizm przyczyniło się do powstania późniejszych, berlińskich wersji teorii wiedzy. W kontekście sporu o ateizm Emil Lask podkreśla, że spór o ateizm „był właśnie czystym sporem o kategorie, sporem o kategorie konstytutywne dla tego, co nadzmysłowe”⁵⁴. Co więcej, w jego przekonaniu Fichte okazał się ortodoksyjnym kantystą, gdyż przeczył istnieniu kategorii konstytutywnych dla sfery nadzmysłowej. Można jednak przyjąć, że oskarżenie o ateizm było o tyle uzasadnione, że jenajska teoria wiedzy z 1794 roku mówiła tylko o Ja absolutnym. Wprawdzie w Ja absolutnym można było widzieć Kantowski „podmiot w ogóle”, ale nie wystarczało to bynajmniej do określenia idei Boga. Dlatego też później nastąpiło przekształcenie teorii wiedzy i nadanie jej charakteru filozofii religii. Przekształcenie to znalazło wyraz najpierw w *Powołaniu człowieka* (1800)⁵⁵, a później — w berlińskich projektach teorii wiedzy (z 1801 roku oraz 1804 roku). Fichte modyfikował teorię wiedzy aż do śmierci, ale późniejsze modyfikacje opierały się na projekcie z 1804 roku. Hartmann jednak twierdzi, że modyfikacje teorii wiedzy nie wiążą się tylko ze sporem o ateizm, ale dostrzega w nich zależność od Schellinga filozofii przyrody i jest przekonany, że właśnie krytyka teorii wiedzy z 1794 roku poczyniona przez Schellinga stanowiła jeden z czynników późniejszych przekształceń⁵⁶. Pierwsze ślady

⁵³ Z. Kuderowicz: *Fichte...*, s. 24.

⁵⁴ E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In: *Idem: Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. Bd. 2. Tübingen 1923, s. 264.

⁵⁵ Fichte pisze tam: „Twoim powołaniem jest nie tylko wiedza, ale i *działanie* wedle twojej wiedzy — oto głos, który donośnie rozbrzmiewa w najgłębszym wnętrzu mojej duszy, gdy tylko choć na moment się skupię i skieruję uwagę na samego siebie”. J.G. Fichte: *Powołanie człowieka*. Tłum. A. Zieleńczyk. Oprac. I. Krońska. Wstęp T. Kroński. Warszawa 1956, s. 112.

⁵⁶ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 69—70.

tych przekształceń widać — zdaniem Hartmanna — już w 1797 roku w tekście zatytułowanym *Próba nowego przedstawienia teorii wiedzy* (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*). Natomiast radykalna zmiana następuje dopiero w 1801 roku (*Przedstawienie teorii wiedzy; Darstellung der Wissenschaftslehre*), gdyż wówczas obok świadomości występuje czysty byt, który nie jest wytworzony jak nie-Ja przez Ja, lecz ów czysty byt jest źródłem świadomości. Ponadto pojawia się tutaj akcentowanie wolności, która zastępuje pojęcie aktywności⁵⁷. Istnieją jeszcze dwie zasadnicze modyfikacje teorii wiedzy, które wiążą się z jej wersją z 1804 roku, wyłożoną w wykładach z tego roku, zatytułowanych *Teoria wiedzy (Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804)*. Pierwszą z nich jest zakorzenienie całej filozofii w absolicie, co wyraża przekonanie, że „wszelka wiedza, wszelka rzeczywistość i wszelka wolność są rozwinięciem tego, co absolutne”⁵⁸. Druga modyfikacja dotyczy świadomości, gdyż „świadomość jest wiedzą wtórną, syntezą *post factum*”⁵⁹. Oznacza to, że wiedzą absolutną nie jest świadomość, lecz wolność. Zdaniem Hartmanna, ujawnia się tu metafizyczny charakter myśli Fichtego, który uwyrażnia się w jego nawiązaniu do Spinozy. Teza ta pozostaje w zgodzie z przekonaniem Schnädelbacha, którego zdaniem, „Lata dziewięćdziesiąte XVIII wieku weszły do historii filozofii jako epoka odnowionej fascynacji filozofią Spinozy, który jedność świata w *Deus sive natura* próbował pojmować jako jedną substancję wszystkich rzeczy”⁶⁰.

Nie tylko jednak teoria wiedzy stanowi centralny punkt filozofii Fichtego, lecz także etyka, w której ramach centralnym problemem jest problem wolności⁶¹. Etyka zajmuje się realizacją wolności, której

⁵⁷ Zob. ibidem, s. 72.

⁵⁸ Ibidem, s. 73.

⁵⁹ Ibidem, s. 74.

⁶⁰ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 33. W przypisie do tego zdania podkreśla Schnädelbach, że w tamtym czasie filozofia Spinozy przeżywała renesans, a jego bezpośrednią przyczyną była książka Friedricha Heinricha Jacobiego *Über die Lehre des Spinoza, dargestellt in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* z roku 1785. Książkę tę żywo dyskutowano w seminarium w Tybindze, a więc zapoznali się z nią również Friedrich Hölderlin, Schelling i Hegel. Zob. ibidem, przypis 16.

Powód takiej popularności tkwi również w tym, że „jest ona jednym z pierwszych materialnych efektów oświeceniowego sporu o panteizm. Ukazuje się anonimowo 28 września we Wrocławiu w oficynie Gottlieba Löwe”. R. Kuliniak, T. Małyszek: *Wprowadzenie...*, s. 21. Nie wolno ponadto zapominać, że w odpowiedzi na książkę Jacobiego powstała książka Mosesa Mendelssohna *Do przyjaciół Lessinga*. „Mendelssohn — pisał Kuliniak i Małyszek — złożył ją do druku pod koniec 1785 roku. Nie ukazała się ona jednak za jego życia. Mendelssohn — jak wynika z relacji jego prywatnego lekarza Marcusa Herza — zmarł 4 stycznia 1786 roku”. Ibidem, s. 22—23.

⁶¹ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 80 i nast.

pojęcia dostarczyła praktyczna teoria wiedzy. Praktyczna teoria wiedzy pokazała jednak tylko ogólny schemat wolności, natomiast etyka musi pokazać jej realizację. Punkt wyjścia etyki Fichtego jest więc niewątpliwie Kantowski, przy czym zrazu ujawnia się trudność. Wolność w rozumieniu Kanta wymaga rozwiązania antynomii przyczynowości, a to z kolei jest możliwe dzięki rozróżnieniu między światem zjawiskowym i światem rzeczy samych w sobie⁶². Hartmann podkreśla, że wolność nie jest brakiem zdeterminowania, brakiem prawidłowości — co byłoby niemożliwe w przyczynowo zdeterminowanym świecie — lecz jest prawidłowością *sui generis*, która przekracza prawidłowości przyrody i samodzielnie w nie wnika, gdyż ma głębszą podstawę. W Fichtego teorii wiedzy Ja praktyczne stoi wyżej niż Ja teoretyczne, gdyż jest głębiej zakorzenione w Ja absolutnym. W jej ramach świat związków przyczynowych wyraża się w ustanowieniu nie-Ja przez Ja, świat wolności ujawnia się w głębszej istocie Ja, jego aktywnym charakterze — w związku z tym Ja może znieść to, co samo ustanowiło. Ale oznacza to, że prawdziwym bytem nie jest dla Fichtego byt przyrody, tylko wolność. Teza ta jest ważna także dlatego, że jej negacja stanowi punkt wyjścia filozofii Schellinga.

Również prawo moralne wiąże Fichte z wolnością o wiele mocniej niż Kant, gdyż uważa, że wynika ono z wolności, a nie z najwyższej zasady. Przy czym akcentuje Fichte, iż wolność nie jest danym nam stanem, lecz zadaniem — w dwudziestym wieku analogiczną tezę będzie głosić personalizm chrześcijański, w myśl którego osoba to zadanie stojące przed człowiekiem. W przekonaniu Fichtego bycie wolnym stanowi najgłębsze powołanie człowieka, co charakteryzuje w następujący sposób: „Twoim powołaniem jest nie tylko sama wiedza, ale i *działanie* wedle twojej wiedzy — oto głos, który donośnie rozbrzmiewa w najgłębszym wnętrzu mojej duszy, gdy tylko choć na moment się skupię i skieruję uwagę na samego siebie. — Jesteś nie po to, ażeby tylko bezczynnie rozpatrywać i rozważać samego siebie lub w skupieniu rozmyślać nad swoimi wyobrażeniami, ale po to, aby działać. Twoje działanie, i tylko twoje działanie, określa twoją wartość”⁶³. Dlatego też największym złem jest zaniechanie aktywności, a więc gnuśność i lenistwo. W tym duchu przeformułowuje Kantowski imperatyw kategoryczny, który w Fichteańskim ujęciu brzmi: postępuj według swego sumienia, a to oznacza jednocześnie: „[...] szanuj ich wolność, do ich celów odnoś

⁶² Zob. A.J. Noras: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998, s. 57—61.

⁶³ J.G. Fichte: *Powołanie człowieka...*, s. 112. Por. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 81.

się z taką samą miłością, jak do swoich własnych”⁶⁴. Zdaniem Hartmanna, wynika to ze swoistego rozumienia sumienia. Sumienie jako wyrażenie wewnętrznego powołania człowieka do wolności cechuje się ponadindywidualnością i to ona ratuje ogólny charakter Kantowskiej dewizy. Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że Kantowi chodzi o jakość postępowania, które może być dobre lub złe, natomiast wedle Fichtego działanie (aktywność) jako takie jest dobre, i to nie z tego powodu, że jest takim, a nie innym działaniem, lecz właśnie dlatego, że w ogóle jest działaniem. Fichte pojmuje działanie w ogóle jako aktywność wolności, jako jej urzeczywistnienie. Moralne powołanie człowieka polega właśnie na urzeczywistnianiu wolności, natomiast brak aktywności jest złem. Hartmann podkreśla, że nie chodzi o gloryfikację wolności jako takiej, gdyż nie należy do niej wszelkie określenie woli przez pożądane przedmioty, wszelka motywacja pochodząca z naturalnych potrzeb albo popędów (a więc to wszystko, co Kant nazywa „materią woli”)⁶⁵. Wolność bowiem polega na namyśle (*Besinnung*) nad własnym wewnętrznym powołaniem, a więc sprowadza się do aktywności wynikającej z wnętrza Ja. W tym sensie samo działanie, jako moralna aktywność, jest wartością najwyższą. Dlatego też Hartmann widzi w Fichtem odkrywcę wartości aktywności⁶⁶.

Kant a filozofia Schellinga

Filozofia Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga (1775—1854)⁶⁷ jest niejednorodna, w odróżnieniu od jednorodnej, choć również podlegającej ewolucji, myśli Fichtego. O ile Fichte był myślicielem jednej

⁶⁴ J.G. Fichte: *Powołanie człowieka...*, s. 127.

⁶⁵ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 82.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Na temat życia Schellinga najobszerniej pisze K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 6: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Heidelberg 1872. Zob. także: W.E. Ehrhardt: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. „Theologische Realenzyklopädie” 1999, Bd. 30, s. 92—102; M. Frank: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main 1985; K. Jaspers: *Schelling. Größe und Verhängnis*. München 1955; J. Kirchhoff: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*. Hamburg 1998; X. Tilliette: *Schelling: Biographie*. Übers. von S. Schaper. Stuttgart 2004; F.J. Wetz: *Friedrich W.J. Schelling zur Einführung*. Hamburg 1996.

idei, o tyle Schelling to filozof niezwykle wielostronny, zdumiewająco twórczo reagujący na każdą nową myśl, jaka się pojawiała⁶⁸. Hartmann w następujący sposób ujął ową przejawiającą się w twórczości autora *Systemu idealizmu transcendentального* wielostronność: „Schelling nie jest tym, kogo nazywa się uniwersalnym umysłem. Jednakże w porównaniu z Fichtem, którego całe życie i działalność pozostają w służbie jednej myśli, jest on zadziwiająco wielostronny”⁶⁹. Natomiast tę różnorodność myśli Schellinga Thomas Langan podsumowuje: „Życie filozoficzne Schellinga znamionuje wyjątkowo niestrudzona ewolucja myśli. [...] Jedno jest pewne — to, że Schelling nie stworzył żadnego wielkiego systemu, działało przeciw jego popularności. Potężna synteza Hegla odwróciła uwagę publiczności od młodego Schellinga”⁷⁰. Efektem akcentowanej zarówno przez Hartmanna, jak i przez Langana nieustannej ewolucji myśli Schellinga jest to, że w jej ramach możemy za Hartmannem wyróżnić aż pięć faz rozwoju, a mianowicie:

- filozofię przyrody (do 1799),
- idealizm transcendentálny (1800),
- filozofię tożsamości (1801—1804),
- filozofię wolności (1809),
- system filozoficzno-religijny późnego Schellinga (od 1815)⁷¹.

Cassirer natomiast podkreśla, że początkowo filozofia Schellinga nie różniła się zasadniczo od Fichtego teorii wiedzy⁷². Także Kroner pisze, że pierwsze pisma Schellinga powstały pod wpływem Fichtego teorii wiedzy⁷³. Jak pokazuje zatem Hartmannowski podział filozofii Schellinga, filozof ten stopniowo dochodził do filozofii transcendentálnej, od której Fichte rozpoczął. Sprawa ta jest złożona, gdyż pierwsze teksty Schellinga w zasadzie dotyczą filozofii transcendentálnej. Chodzi mianowicie o teksty *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794) oraz *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795). Co więcej, Cassirer akcentuje fakt, że właśnie pierwsze pisma Schellinga — dodatkowo wskazu-

⁶⁸ Dlatego Wilhelm Windelband nazywa go „Proteuszem idealizmu”. Zob. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von H. Heimsoeth. Tübingen 1935, s. 519.

⁶⁹ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 108.

⁷⁰ T. Langan: *Filozofia niemiecka*. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski. Warszawa 1977, s. 29.

⁷¹ Zob.: N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 112; W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie...*, s. 480.

⁷² Zob. E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3..., s. 209.

⁷³ Zob. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1..., s. 535.

je na *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795) — stanowiły doskonały komentarz do Fichtego teorii wiedzy⁷⁴, a dopiero w dwa lata później ukazała się w Lipsku rozprawa *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), która spowodowała, że za pierwszy okres twórczości Schellinga uznaje się filozofię przyrody.

Na inny z kolei aspekt filozofii Schellinga zwraca uwagę Justyna Nowotniak, która w kontekście związku między Schellingiem i Friedrichem Schillerem (1759—1805) stwierdza: „Obaj czerpią przy tym w dużej mierze z Kanta, którego *Krytyka władzy sądzienia* jest niewyczerpanym źródłem inspiracji dla myślenia o związkach sztuki z filozofią — a do myślicieli pozostających pod silnym wpływem Kantowskiej *Trzeciej Krytyki* zalicza się też Fichte”⁷⁵. Teza ta jest niezwykle ważna, gdyż pokazuje, że związki, które mogą uchodzić za pozorne — to znaczy związki idealistów niemieckich, a w szczególności Schellinga z Kantem — są większe, niżby się mogło wydawać. Gerhard Lehmann wyraża przekonanie, że poza Schellingiem „niewielu spośród filozofów w pierwszym trzydziestoleciu dziewiętnastego wieku odnosiło się tak wyraźnie do Kanta i do tak wielu motywów filozofii Kantowskiej: Kantowska dynamika poruszających sił i jego pojęcie organizmu stanowią punkt wyjścia filozofii przyrody Schellinga; Kantowskie połączenie teleologii i estetyki i jego idea pierwotnego rozumu [...] są podstawami systemu idealizmu transcendentального Schellinga; wraz z powołaniem się na Kantowską naukę o wolności rozpoczyna Schelling przejście do filozofii »pozytywnej«, a ponadto filozofia objawienia odnosi się do Kantowskiej nauki o »transcendentalnym ideale«. Schelling jest bardziej wierny Kantowskiej teorii kategorii niż *Fichte* i *Hegel*”⁷⁶. Teza Lehmana pokazuje, że istotne modyfikacje, o jakich mowa w filozofii idealizmu niemieckiego w odniesieniu do Kanta, wcale nie muszą się wiązać z całkowitą rezygnacją z jego idei filozoficznych. Również Wilhelm Windelband podkreśla złożoność filozofii idealistów niemieckich w stosunku do sytuacji, jaka panowała za życia Kanta⁷⁷.

⁷⁴ Zob. E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3..., s. 209.

⁷⁵ J. Nowotniak: *Samowiedza filozofa...*, s. 129.

⁷⁶ G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 77—78. Zob. także I d e m: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 71—72.

⁷⁷ Zob. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie...*, s. 477.

Filozofia przyrody

Punktem wyjścia analiz Schellinga jest modyfikacja zarówno stanowiska Kantowskiego, jak i Fichteńskiego. W koncepcji Kanta przyroda podpada pod prawa rozumu, natomiast zgodnie z pierwszą teorią wiedzy Fichtego jest ona produktem Ja. W odróżnieniu od nich Schelling wyraża przekonanie, które podziela z romantykami, że przyroda jest żywym tworem i problematyzuje przyrodę jako układ istnienia, do którego przynależymy dlatego, że istniejemy. Swoją filozofię przyrody konstruuje Schelling w dyskusji z Fichteńskim ujęciem transcendentalizmu, chociaż — na co należy zwrócić uwagę — nie przeszkadza mu to w skorzystaniu z pomysłów autora teorii wiedzy. Najważniejszą ideą Fichtego obecną w koncepcji Schellinga jest ta zawarta w *Pierwszym wprowadzeniu do „Teorii Wiedzy”*, w którym Fichte zanotował: „Dla pełnego idealizmu to, co *a priori*, i to, co *a posteriori*, nie są bynajmniej dwójgiem, lecz są jednym; tyle, że rozpatruje się je z dwóch stron, które różnią się jedynie sposobem, w jaki się do nich dochodzi. Filozofia antycypuje wszelkie doświadczenie, tyle tylko, że *myśli* je sobie jako konieczne i o tyle jest w porównaniu z rzeczywistym doświadczeniem aprioryczna”⁷⁸. Oznacza to, że Schellinga filozofia przyrody ujawnia różnice w rozumieniu transcendentalizmu między nim a Fichtem do tego stopnia, że Kroner stawia w tym kontekście dwa niezwykle ważne pytania. Pytanie pierwsze dotyczy stopnia, w jakim filozofia przyrody stanowi odszczepienie od teorii wiedzy, natomiast pytanie drugie dotyczy kwestii ustalenia, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu jest ona powrotem do myślenia przedkantowskiego⁷⁹. W związku z tymi dwoma pytaniami wyłaniają się trzy inne ważne kwestie. Pierwszą stanowi rozumienie Ja w koncepcji Fichtego i Schellinga. Różnica sprowadza się przede wszystkim do tego, że w ramach swej teorii wiedzy — zgodnie z jej fundamentalnym wymogiem — Fichte kładł nacisk na pewność myślenia Ja, natomiast Schelling akcentował pewność istnienia Ja. Druga kwestia sprowadza się do rozumienia oglądu intelektualnego, który w ujęciu Schellinga ma dużo szersze znaczenie niż w interpretacji Fichtego. O ile zdaniem autora teorii wiedzy, filozofia gwarantuje sobie punkt wyjścia dzięki oglądowi intelektualnemu, o tyle wedle Schellinga jest on bezpośrednim doświadczeniem, które ma na celu uchwycenie życia i istnienia. Trzecią wreszcie kwestię stanowi rozumienie transcendentalizmu. W ujęciu Fichtego

⁷⁸ J.G. Fichte: *Pierwsze wprowadzenie do „Teorii Wiedzy”*..., s. 497.

⁷⁹ Zob. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1..., s. 568.

filozofia transcendentalna jest „filozofią o filozofowaniu”, a nie „filozofią samą w sobie”. W konsekwencji oznacza to, że choć owa „filozofia o filozofowaniu” jest subiektywnie pierwsza (w odniesieniu do podmiotu), to jednak nie jest częścią „systemu filozofii”. Schelling — przynajmniej w pierwszym okresie filozofowania — uważał, że zadanie „systemu filozofii” polega na filozoficznym pojmowaniu rzeczywistości w jej materialnych przejawach. Zupełnie inaczej niż Kroner kwestię tę traktuje Hartmann, który stwierdza: „Schellinga filozofia przyrody to czysty przykład filozofii jedności. Jej fundamentalną metafizyczną myśl stanowi myśl o tożsamości: tożsamość wyrażająca się w jedności przyrody i ducha oraz w istotowej równości ducha w nas i poza nami. Przyroda nie jest ograniczona tym, co zewnętrzne, a duch nie jest ograniczony tym, co wewnętrzne; także poza nami rządzi ten sam duch, także w nas rządzi ta sama przyroda”⁸⁰. Punkt wyjścia to przekonanie Schellinga — podzielane z romantykami — zgodnie z którym przyroda jest zorganizowana. Fakt jej zorganizowania wymaga siły stanowiącej podstawę owej organizacji. Inaczej mówiąc, organizacja wymaga zasady, którą nie może być ślepa realna siła. Zasadą tą musi być zasada duchowa, musi to być duch ponad naszym duchem. Ponieważ jednak — zgodnie z Fichtego teorią wiedzy — poza Ja nie ma świadomości, gdyż tylko ona jest atrybutem Ja, przeto duch ten musi być nieświadomym duchem. W tym punkcie nawiązuje Schelling do Fichtego, według którego teoria wiedzy wywodzi przyrodę czysto idealistycznie z twórczej wyobraźni. Twórcza wyobraźnia zaś jest siłą tworzącą w sposób nierefleksyjny, nieświadomy. Zdaniem Hartmanna, Schelling jedynie przenosi ów proces nieświadomego tworzenia do sfery bytu realnego. Dlatego Hartmann podkreśla, że można tu mówić o idealnym realizmie lub realnym idealizmie filozofii Schellinga⁸¹. Motyw filozofii Fichtego jest więc następujący: czyste Ja jest niesubstancjalną aktywnością, a zgodnie z tym Schellingiański nieświadomy duch musi być czystą siłą pozbawioną jakiegokolwiek substratu. „Tak jak Fichte w swej nauce o wolności sprowadził wolność do chcenia przed wszelkim chceniem, tak Schelling proces przyrody sprowadził do chcenia poza podmiotem”⁸². W dziele, które *de facto* tworzył Schelling całe życie, to znaczy w *Filozofii sztuki*, odwołując się do rozumienia filozofii, pisze: „Filozofia, podobnie jak Bóg, wznosi się *над* ideami prawdy, dobra i piękna jako to, co jest im wspólne. Filozofia ani nie traktuje jedynie o prawdzie, ani tyl-

⁸⁰ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 115.

⁸¹ Zob. ibidem, s. 114.

⁸² Ibidem.

ko o moralności, ani wyłącznie o pięknie, ale o tym, co jest im wszystkim wspólne, wyprowadzając je z jednego praźródła⁸³.

Schellinga filozofia przyrody okazuje się zatem typem filozofii jedności. Odrzuca ona nie tylko mechanistyczne rozumienie przyrody, ale również jej rozumienie witalistyczne. Motywem takiego postępowania jest fakt, że całą przyrodę ujmuje Schelling jako zorganizowaną. Przy okazji warto podkreślić, iż u podstaw takiego ujęcia leży nawiązanie do osiągnięć ówczesnej nauki, które pozwoliło filozofowi uchwycić dynamiczność rzeczywistości⁸⁴. Takie ujęcie wynika z odmiennego rozumienia dialektyki. O ile Fichte ujmuje dialektykę jako naturalny rozwój rozumu, o tyle Schelling traktuje ją jako proces realnego rozwoju przyrody, którego źródło tkwi w zasadzie różnicowania. Oznacza to jednocześnie, że przyroda jest żywą siłą, żywym organizmem, czerpiącym swą witalność z tworzącej, organizującej wszystko zasady. Schelling daje wyraz przekonaniu, że skoro świat cielesny jako całość jest żywym organizmem, to musi w nim rządzić dusza świata. Natomiast dialektyka pozostaje zawsze dialektyką Ja, podmiotu oraz podstawy ich jedności⁸⁵. Hartmann twierdzi, że Schellinga filozofię przyrody cechuje połączenie wielu elementów i dlatego można o niej mówić jako o filozofii eklektycznej. Pierwszym elementem jest jedność *natura naturans*, będąca jedyną zasadą rzeczy, zapożyczoną od Spinozy. Przekonanie to podziela Schnädelbach, który tak oto mówi o „fascynacji filozofią Spinozy”⁸⁶ pod koniec osiemnastego wieku: „Idealizm Fichtego i młodego Schellinga wypada interpretować jako próbę powtórzenia spinozizmu na podłożu, które przygotował Kant: na podstawie teorii samowiedzy, którą należałoby naturalnie oczyścić ze wszystkich elementów uznanych przez Fichtego za dogmatyczne i materialistyczne — przede wszystkim z myśli o pobudzeniu przez rzecz samą w sobie — aby teraz można było Ja podawać za *hén kai pân*”⁸⁷. Drugim elementem takiej filozofii jest idealny, a zarazem duchowy charakter tej zasady. Element ów Schelling zaczerpnął z idealizmu Kanta i Fichtego. Element trzeci przejął Schelling od Leibniza, a jest nim ciągłość form przyrody i wewnętrzna teleologia. Z koncepcji Platona z kolei pochodzi czwarty element, a mianowicie myśl o rozczłonkowaniu tego *continuum*. Hartmann twierdzi, że rozczłonkowanie to dokonuje się nie tyle zgodnie

⁸³ F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1983, s. 45.

⁸⁴ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 115—116. Por. J. Kirchhoff: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling...*, s. 27—28.

⁸⁵ Zob. W. Rödl: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. Bd. 1..., s. 103.

⁸⁶ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 33.

⁸⁷ Ibidem, s. 34.

z empirycznym sposobem ujawniania się owego *continuum*, ile według wewnętrznych, wiecznych zasad⁸⁸. Idee Platona są duchowymi zasadami form, a jednocześnie realnymi prawzorami rzeczy i w tym sensie stanowią one to, co trwałe w przepływie zjawisk. Zarazem jednak nie są one ani rzeczami, ani tworam i substancjalnymi. Dla Schellinga Platońskie idee są „ideami Absolutu”, formami albo stopniami samoglądu nieświadomego ducha. W tym znaczeniu idee są myślami Boga (Absolutu) i wszystkie zawierają się w idei Boga. Prawdziwy byt idei jest bytem w Bogu, natomiast w świecie idee się jedynie przejawiają. Proces ten jest konieczny, dlatego że tylko na tej drodze duch Boży dochodzi do oglądu samego siebie w człowieku.

Schellinga idealizm transcendentálny

W październiku 1798 roku Schelling opuścił Lipsk. Udał się do Jeny, aby w wieku dwudziestu trzech lat objąć profesurę na tamtejszym uniwersytecie, i pozostał tam do maja 1803 roku. Okres ten zaowocował współpracą z romantykami oraz niezwykle intensywną pracą intelektualną, której rezultatem były następujące dzieła: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik* (1799), natomiast później *System des transzendentalen Idealismus* (1800)⁸⁹. Wraz z wydaniem, w marcu 1800 roku, *Systemu filozofii transcendentálnej* wszedł Schelling w drugi okres swej twórczości. Interpretatorzy jednak nie mogą się zgodzić co do roli, jaką w Schellinga filozoficznym rozwoju odegrał idealizm transcendentálny. Zdaniem Coplestona, ma on nie tyle uzupełniać jego filozofię przyrody, ile ma wypracować „posuwającą się naprzód historię samoświadomości”⁹⁰. Taka interpretacja nie wykazuje wszakże wyraźnego związku między pierwszym i drugim okresem. Dlatego też Hartmann jest innego zdania. Twierdzi on mianowicie, że idealizm transcendentálny stanowi opracowanie drugiego członu relacji poznawczej, a mianowicie świadomości. Przyroda nie ukazuje świadomości, gdyż pokazuje jedynie sposób, w jaki w przyrodzie może powstać świadomość. Innymi słowy, przyroda ukazuje jedynie zakorzenienie świadomości w nie-

⁸⁸ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 119.

⁸⁹ Tłumaczenie polskie: F.W.J. Schelling: *System idealizmu transcendentálnego...*

⁹⁰ F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 7..., s. 117.

świadomym bycie. Dlatego — zdaniem Hartmanna — idealizm transcendentálny ma ukazać strukturę świadomości, zagadkę jej fenomenu oraz jej warunki⁹¹. Potwierdza to sam Schelling, który pisze: „Skoro *wszelka* wiedza polega na zgodności obu tych czynników [tj. czynnika przedmiotowego i podmiotowego — A.J.N.], to wyjaśnienie tej zgodności jest niewątpliwie najwyższym zadaniem wszelkiej wiedzy; a skoro, jak się ogólnie uznaje, filozofia zajmuje wśród wszystkich nauk pozycję najwyższą i naczelną, jest ono z pewnością *głównym zadaniem filozofii*”⁹². Schelling antycypuje tu swą późniejszą filozofię tożsamości, która opiera się na założeniu jedności podmiotu i przedmiotu w bycie i poznaniu⁹³. Ta faza filozofowania ujawnia też zdecydowanie odmienne spojrzenie na filozofię transcendentálną, a zarazem zasadniczą różnicę między Fichtego koncepcją świadomości a koncepcją Schellinga. Zgodnie z teorią Fichtego świadomość ma charakter dwuczłonowy, a mianowicie wyczerpuje się w sferze teoretycznej (poznanie) oraz praktycznej (działanie). Natomiast Schelling dodaje trzeci człon, którym jest świadomość estetyczna. Hartmann ujmuje to w sposób następujący: „Obok filozofii poznania i filozofii działania występuje filozofia sztuki. To wzbogacenie systemu o samodzielny i równouprawniony wobec pozostałych człon jest głęboko zakorzenione zarówno we własnej artystycznej naturze Schellinga, jak i w ideach oraz impulsach, które poznał, przebywając w kręgu romantyków”⁹⁴. Motyw takiego rozumienia świata opiera się na założeniu, że nieświadomemu duchowi tworzącemu w naturze nie odpowiada w samej świadomości ani wiedza, ani chcenie, lecz jedynie twórcze stwarzanie. Zdaniem Hartmanna, twórcza siła przyrody i twórcza siła podmiotu sprowadzają się w gruncie rzeczy do tego samego tworzącego ducha. Dla Schellinga bowiem, co łączy go z romantykami, kosmos jest nie tylko żywym organizmem, lecz także jednolitym dziełem sztuki, źródłową (pierwotną), nieświadomą poezją ducha. Ale Hartmann dostrzega w takim ujęciu niebezpieczeństwo dla ich filozofii; zauważa: „Istotnie, nie da się zaprzeczyć, że całe życie spędzamy w przekonaniu, iż rzeczy istnieją realnie, niezależnie od naszego o tym mniemania. Idealizm uważa to za pozór. Ale w takim razie musi pokazać, na czym ten pozór polega i dlaczego nadal trwa mimo obalenia go przez teorię. Usiłując to wyjaśnić, Fichte i Schelling zmuszeni byli przyjąć jakąś nieświadomą

⁹¹ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 121—122.

⁹² F.W.J. Schelling: *System idealizmu transcendentálnego...*, s. 13.

⁹³ Zob. J. Kirchhoff: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling...*, s. 36.

⁹⁴ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 122. Zob. F.W.J. Schelling: *System idealizmu transcendentálnego...*, s. 348 i nast.

produkcję. W istocie tkwiło w tym samounicestwienie idealizmu⁹⁵. W takim podejściu ujawnia się również znaczenie podstawowego pojęcia filozofii transcendentalnej, którym dla Schellinga jest utworzone przez Fichte'go pojęcie oglądu intelektualnego. Fichte ogląd intelektualny uczynił punktem wyjścia dedukcji odniesionej do samooglądu Ja, co zresztą było wyjściem poza myśl Kanta, który wyraźnie kwestionował istnienie oglądu intelektualnego⁹⁶. Schelling idzie jeszcze dalej niż Fichte i ogląd intelektualny rozciąga na całe poznanie transcendentalne. Píše: „Ogląd intelektualny jest organem wszelkiego myślenia transcendentalnego. [...] Transcendentalnemu filozofowaniu musi zatem stale towarzyszyć ogląd intelektualny i wszelka rzekoma niemożność rozumienia owego filozofowania ma swą przyczynę nie w jego niezrozumiałości, tylko w braku organu, za pomocą którego musi ono być pojmowane”⁹⁷. Zdaniem Schellinga, ogląd intelektualny jest „wewnętrznym zmysłem”⁹⁸, dzięki któremu zachodzi wszelka refleksja świadomości nad własną aktywnością. Ogląd intelektualny to akt świadomej i wolnej reprodukcji tego, co nieświadoma inteligencja tworzy w sposób źródłowy i konieczny. Jednocześnie ogląd intelektualny — to zmysł duchowy, który nie jest dany każdej świadomości, gdyż nie każdy człowiek cechuje się zdolnością do oglądu intelektualnego, a więc nie każdy może filozofować. Uwzględniając konieczność połączenia filozofii poznania, działania i sztuki, należy się odwołać do samego Schellinga, który stwierdza: „[...] wszelka filozofia jest *twórcza*. Filozofia polega więc, podobnie jak sztuka, na zdolności tworzenia, różnica zaś między nimi polega tylko na odmiennym ukierunkowaniu twórczej siły”⁹⁹.

Ogląd intelektualny uznaje Schelling za organ wszelkiego myślenia transcendentalnego, w którym dokonuje się jednoczesne ustanowienie przedmiotu i wiedzy o nim. Rodzi to jednak trudność w uchwyceniu filozofii, którą Schelling charakteryzuje następująco: „Aby zrozumieć filozofię, trzeba zatem spełnić dwa warunki: *po pierwsze*, pozostawać stale w stanie wewnętrznej aktywności nieustannego wytwarzania owych pierwotnych aktów inteligencji; *po drugie*, dokonywać usta-

⁹⁵ N. Hartmann: *Systematyczna autoprezentacja*. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 81.

⁹⁶ Kant pisał: „Ponieważ zaś taka naocznosc, mianowicie naocznosc intelektualna, leży całkowicie poza naszą zdolnością poznawczą, to i stosowanie kategorii nie może wcale wykraczać poza granice przedmiotów doświadczenia”. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 308.

⁹⁷ F.W.J. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego...*, s. 47—48.

⁹⁸ Zob. *ibidem*, s. 23.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 24.

wicznej refleksji skierowanej na owo wytwarzanie, jednym słowem, być zawsze jednocześnie oglądanym i oglądającym”¹⁰⁰. Filozofia transcendentálna w ujęciu Schellinga ujawnia zatem w pierwotnym akcie samowiedzy, że przedmiot poznania jest immanentny świadomości. Oznacza to jedność przedmiotu i wiedzy. A w konsekwencji owej jedności świadomość teoretyczna przejawia się sama sobie jako przywiązana do bytu przedmiotów. Faktyczność (*Gegebenheit*) bytu przedmiotów należy do istoty poznania, lecz zarazem faktyczność ta stanowi warunek poznania, ale i jego ograniczenia¹⁰¹. Ścisłe powiązanie przedmiotu i wiedzy o nim powoduje, że zmienia się rozumienie świata; tym bardziej, że wedle Fichtego rozumienie świata jako produktu Ja jest rezultatem nierefleksyjnej (czy też przedrefleksyjnej) aktywności Ja. Zdaniem Schellinga natomiast, rozumienie świata stanowi efekt „nieświadomej produkcji”. Stwierdzenie takie wynika z przekonania, że to, co naiwnemu rozumowi jawi się jako granica Ja wobec niezależnego od niego nie-Ja, w rzeczywistości okazuje się tylko granicą świadomości wewnątrz Ja. Innymi słowy, podmiot musi mieć przestrzeń dla aktów nieświadomych; musi być w nim dane nieświadome tło.

Schellinga filozofia tożsamości

Filozofię tożsamości (*Identitätsphilosophie*) rozwijał Schelling w latach 1801—1804. Wydał w tym czasie *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) oraz *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802)¹⁰². Z tego okresu pochodzi także dzieło *Philosophie der Kunst*¹⁰³. Są to wykłady, które Schelling wygłosił najpierw w Jenie w semestrze zimowym 1802—1803, a później powtórzył w Würzburgu w latach 1804 i 1805. W postaci książkowej wykłady te nie ukazały się drukiem za jego życia. Za powstałe w tym okresie uważa się również dwa teksty, które przypisywano Heglowi, a które Schelling opublikował w 1802 roku w „*Kritisches Journal der Philosophie*”. Są to: *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbe-*

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 123.

¹⁰² F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki*. Tłum. K. Krzemieniowa. Przekład przejrzał Z. Kuderowicz. Warszawa 1983, s. 517—663.

¹⁰³ Ibidem, s. 1—470.

sondere oraz *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*. W rok później na łamach tego samego czasopisma opublikował Schelling artykuł *Über Dante in philosophischer Beziehung*.

Hartmann twierdzi, że filozofia tożsamości została już założona we wcześniejszych fazach filozofii Schellinga i w tym znaczeniu nie może być mowy o czymś całkowicie nowym¹⁰⁴. Filozofia tożsamości powstała z połączenia filozofii przyrody z idealizmem transcendentalem, a punktem „stycznym” jest Absolut. Filozofia przyrody opiera się na myśli realistycznej, chociaż zdaniem Schellinga, zasada przyrody ma charakter zasady duchowej. Zarazem jednak zasada ta nie jest zasadą świadomości i dlatego Schelling przyjmuje idealizm transcendentálny, który ukazuje drugi człon relacji. Ten transcendentalizm jest jednak idealistyczny, co wymaga bliższego wyjaśnienia. A wymaga tym bardziej, że Schelling uważał, iż powstanie produktów przyrody i jej największej potencji, to znaczy świadomości, ma charakter procesu realnego, wypływającego z praw nieświadomej siły przyrody niezależnie od świadomości i jej immanentnych warunków¹⁰⁵. W takim ujęciu transcendentálnym Schelling zgadza się z Fichtem. Zgodnie z założeniami transcendentalizmu powstanie przyrody opiera się w pełni na warunkach świadomości. Schelling wprowadzie twierdzi, że warunki te pozostają dla świadomości nieświadome, gdyż są rezultatem nieświadomej produkcji, ale ostatecznie uważa on, że stanowią produkt Ja. Tym samym filozofia przyrody opiera się na myśli realistycznej, natomiast transcendentálna — na idealistycznej. Możliwość połączenia tych dwóch stanowisk (realizmu i idealizmu) wymaga zatem innej zasady, którą jest Absolut. „Filozofia ma — według Schellinga — we wszystkich swoich przedmiotach tylko jeden przedmiot i właśnie dlatego sama jest tylko jedna”¹⁰⁶. Schellingowi nie chodzi w tym stwierdzeniu — jak zauważył Hartmann — o coś nowego, ale o połączenie tego, co wcześniej wydawało się oddzielone, to znaczy przyrody i świadomości. Zarazem podkreśla Hartmann, że nie ma to być prosta tożsamość podmiotu i przedmiotu, Ja i nie-Ja, świadomej i nieświadomej aktywności. Twierdzi on, że występujące tu połączenie jest absolutnym racjonalizmem. Nie istnieje nic poza absolutnym rozumem, ponieważ nie istnieje nic poza podmiotem i przedmiotem — są one zjednoczone i zamknięte w absolutnym rozumie. Stanowisko filozofii jest potwierdzeniem tego rozumu, a „jego poznanie jest poznaniem rzeczy,

¹⁰⁴ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 132.

¹⁰⁵ Zob. ibidem.

¹⁰⁶ F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki...*, s. 26.

jakimi są one w sobie, tzn. jakimi są one w rozumie”¹⁰⁷. Schelling daje wyraz przekonaniu, że filozofia odnosi się do istoty rzeczy, która leży w Absolutcie, i pisze: „*Bóg jako nieskończona idealność pojmująca w sobie wszelką realność, czyli Bóg jako to, co nieskończenie afirmujące, jest, jako taki, istotą idealnego wszechświata*”¹⁰⁸. Zarazem jednak Absolut jest Rozumem, gdyż nie ma nic poza rozumem i wszystko znajduje się w nim, a najwyższą zasadą rozumu jest zasada tożsamości, która odnosi się również do bytu, ponieważ zawiera ona także wszelki byt. Schelling kontynuuje: „*Idealny wszechświat pojmuje w sobie te same jedności, które pojmuje w sobie również wszechświat realny: realną idealną oraz — nieabsolutną tożsamość obydwu (gdyż to nie należy w sposób szczególny ani do idealnej, ani do realnej jedności), ale — indyferencję ich obydwu*”¹⁰⁹. Ze stanowiska rozumu nie istnieje zatem żadna skończoność, gdyż jest ona różnicowaniem tego, co tożsame i całkowite. Różnorodność panuje jedynie w świecie, w rozciągającym się w czasie procesie rozwoju. Hartmann pokazuje, że swoje stanowisko tłumaczy Schelling podobnie, jak Plotyn. Rozum jest Absolutem (tym, co absolutne), poznanie zaś jest rozumem, a ponieważ nie ma poza nim nic, co nie mogłoby być przedmiotem poznania, tylko wszelki podmiot i przedmiot jest w nim zawarty, przeto może ono być tylko samopoznaniem¹¹⁰. Z filozofii Plotyna bierze początek problem rozdziału tego, co myślące i myślane, co stanowi źródło wszelkiego dalszego postępowania; ponadto emanację rozumie on jako proces nieustannego wypływania wielorakich bytów z jednego bytu absolutnego, stanowiącego ich zasadę. Schelling natomiast tłumaczy to inaczej. Podmiot i przedmiot muszą się ukazać jako przeciwstawne, w sobie zaś są identyczne, to znaczy ich zróżnicowanie nie może być jakościowe — jest ono możliwe tylko i wyłącznie jako zróżnicowanie ilościowe; stanowi nieskończenie stopniowalny szereg, w którym jawi się świat skończonych rzeczy. Zróżnicowanie jest więc przejściem od jedności do wielości, od bytu samoistnego do zjawiska, od Absolutu do świata — z tym, że owo przejście nie odbywa się na tej zasadzie, że zjawisko jest czystym pozorem, niebytem, lecz tylko koniecznym następstwem samopoznania Absolutu. Myśl Schellinga ukazuje zatem jednocześnie problem transcendentalizmu, w którym współbytuja dwa światy istniejące dla świadomości potocznej, to znaczy świat ducha i świat rzeczy — oto klasyczny przykład Kartezjańskiego dualizmu. Zarazem jed-

¹⁰⁷ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 133.

¹⁰⁸ F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki...*, s. 42.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 137.

nak zaznacza się tu różnica w stosunku do stanowiska Spinozy, który w dużej mierze wpłynął na Schellinga filozofię przyrody i jego panteizm, gdyż „Absolutna tożsamość nie jest przyczyną wszechświata, lecz samym wszechświatem; wszystko bowiem, co jest, samo jest absolutną tożsamością”¹¹¹. Jednocześnie Schelling nie akcentuje procesu emanacji, jak czyni to Plotyn; interesuje go raczej całkowita jakościowa równowaga podmiotowości i przedmiotowości. Wynika to z faktu, że filozofia tożsamości pomyślana została właśnie jako ogólna podstawa rozwiniętej już filozofii przyrody i filozofii ducha. Brak przejścia od Absolutu do świata należy tłumaczyć właśnie tym, że Absolut nie jest podstawą wszechświata, lecz samym wszechświatem. Tezy tej nie można jednak odwrócić: wszechświat nie wyczerpuje Absolutu. „Proces świata — pisze Hartmann — nie jest więc po prostu Absolutem, lecz tylko jego »aktualnością«, a mianowicie jego postępującym naprzód samopoznaniem”¹¹².

Absolut w ujęciu Schellinga jest rozumem, rozum zaś musi się różnicować na to, co subiektywne, i na to, co obiektywne, aby być samoświadomością. Bycie samoświadomością tkwi w istocie Absolutu, gdyż dopiero w samoświadomości aktualizuje się Absolut. Skoro Absolut jest Bogiem, to samoświadomość Boga może pozostawać tylko w przeciwieństwie do subiektywnej i obiektywnej potencji. Innymi słowy, samoświadomość Boga sprowadza się do świadomości przedmiotów człowieka. Bóg sam w sobie — bez człowieka — byłby nieświadomy. On ma swą świadomość w nas, w naszej świadomości świata. W tym znaczeniu proces poznania jest procesem stawania się świadomym wszechświata. Do myśli tej później nawiąże Hegel. Jednakże autor *Fenomenologii ducha* skrytykuje koncepcję Schellinga, wyrażając przekonanie, że Absolut nie może być punktem wyjścia systemu, lecz jedynie jego punktem dojścia. Warto podkreślić, że początkowo Hegel był zwolennikiem Schellinga, czemu dał wyraz w pierwszym ze swych opublikowanych dzieł, zwanym zwyczajowo *Differenzschrift*, które ukazało się po raz pierwszy w 1801 roku¹¹³. Wyjaśniając filozofię Schellinga, zaczerpnął od niego Hegel tezę o „identyczności identyczności i nieidentyczności”¹¹⁴. Stosunek Hegla do Schellinga zmienia się w *Fenomenologii ducha*, a ściślej, w *Przedmowie* do niej. Warto przy okazji podkreślić, że o ile *Differenzschrift* traktowane jest jako rozprawa Hegla z Fichtem,

¹¹¹ „Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst; denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst”. Ibidem.

¹¹² Ibidem, s. 139.

¹¹³ G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie...*

¹¹⁴ Ibidem, s. 87.

o tyle *Przedmowa do Fenomenologii ducha* stanowi właśnie rozprawę z Schellingiem¹¹⁵. W *Przedmowie* tej Hegel napisał: „Prawda jest całością. Całością zaś jest tylko taka istota, która dzięki swemu rozwojowi dochodzi do swego ostatecznego zakończenia. O absolicie należałoby powiedzieć, że jest on w istocie *rezultatem*, że dopiero *na końcu* jest tym, czym jest naprawdę; że na tym właśnie polega natura abstraktu, by być czymś rzeczywistym, podmiotem, czyli stawaniem się sobą samym”¹¹⁶. Heglowska krytyka Schellinga wiąże się ponadto z kilkoma innymi elementami, o których — w dalszej części pracy. Dość powiedzieć, że jeden z najistotniejszych elementów decydujących o odmienności Hegla od Schellinga stanowi metoda. Nie jest to już metoda transcendentalna, lecz metoda dialektyczna, co nie przeczy faktowi, że zarówno w ujęciu Fichtego, jak i Schellinga metoda filozofii jest metodą transcendentalno-dialektyczną. Windelband w kontekście metody stwierdza, że „Schelling powoływał się na *coincidentia oppositorum* Mikołaja z Kuzy i Giordana Bruna, a Hegel w tryumfie »ograniczonego rozsądku« ponad rozumem widział wadę dziedziczną wszelkiej wcześniejszej filozofii”¹¹⁷.

Schellinga filozofia wolności

Schellinga filozofii wolności nie sposób zrozumieć bez odniesienia się do Kanta, którego myśl dotycząca wolności stanowi i stanowić winna punkt wyjścia wszystkich koncepcji¹¹⁸. Wyłania się tu wszakże jeszcze jeden problem. Chodzi mianowicie o to, że podobnie jak w wypadku Fichtego, z biegiem czasu myślenie Schellinga staje się coraz bardziej religijne, co w istotny sposób rzutuje na Schellinga koncepcję wolności (choć oczywiście oddala jego myślenie o wolności od koncepcji Kanta). Pojęcie wolności wiąże się z idealizmem w tym sensie, że zasadą wszelkiego bytu nie może być nieożywiona substancja, lecz

¹¹⁵ Pisze o tym przede wszystkim Rudolf Haym. Zob. R. Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über die Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857, s. 215. Zob. także M. Heidegger: *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]*. Tłum. R. Marszałek. Warszawa 2004, s. 21–24.

¹¹⁶ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 1. Warszawa 1963, s. 28.

¹¹⁷ W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie...*, s. 498.

¹¹⁸ Zob. M. Heidegger: *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]...*, s. 70 i nast.

właśnie twórcza, żywotna siła, coś duchowego, działającego celowo, inteligentnego, a więc wola. Hartmann wyraża to następująco: „Koniec końców nie istnieje inny byt jak wola (*Wollen*). Wola jest prabytem (*Ursein*)”¹¹⁹. Ujawnia się tu jednak aporia wolności. Jest ona możliwa tylko w Bogu, podczas gdy zło, które jest założeniem wolności, możliwe jest tylko poza nim. Zdaniem Schellinga, należy wskazać te aspekty Boga, które nie są Boskie. Paradoksalność tego sformułowania okazuje się pozorna, jeśli odnieść się do mistycyzmu Jakoba Böhme (1575—1624), do którego zwrócił się Schelling pod wpływem Franza von Baadera (1765—1841). W ramach mistycyzmu Böhme najważniejsze są dwie tezy, to znaczy przekonanie o tym, że — po pierwsze — Absolut nie musi być wcale czymś prostym (może być czymś złożonym), oraz — po drugie — twierdzenie, że pochodzenie rzeczy od Boga polega na tym, że są one tym, co nie-Boskie w Bogu. Właśnie w tym irracjonalnym założeniu tkwi zło. Człowiek jest wolny w podobnym sensie, w jakim wolną istotą jest Bóg — wolność metafizycznie ujęta jest bowiem obojętnością możliwości. Wolność zakłada więc zło, ponieważ jest dyspozycją do dobra i zła — zło zaś zakłada „naturę w Bogu”, obok Jego bycia idealną istotą i istnieniem. Człowiek więc — tak jak w koncepcji Kanta — znajduje się pośrodku między przyrodą (naturą) i duchem. Łącząc te dwie sfery, tkwiąc w nich, człowiek jest jedyną wolną istotą, która obejmuje otwarte możliwości obu światów. Dlatego też Hartmann konstatuje: „Tylko człowiek jest w Bogu i właśnie przez to bycie-w-Bogu jest zdolny do wolności”¹²⁰. Dodać należy, że owo postrzeganie zła jako czegoś realnego jest cechą charakterystyczną dla romantyzmu i zmianą perspektywy wobec oświecenia, które uważało, iż zło właściwie nie istnieje¹²¹.

Filozoficzno-religijny system późnego Schellinga

Sama nazwa jest nieco myląca, gdyż w istocie obejmuje większość twórczego życia Schellinga i datuje się od 1815 roku do jego śmierci w 1854 roku¹²². Uprawiana przezeń filozofia wiąże się z negatywną

¹¹⁹ Cyt. za N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 142.

¹²⁰ Zob. ibidem, s. 153.

¹²¹ Zob. E. von Aster: *Historia filozofii...*, s. 377.

¹²² Zob. P. Dehnel: *Schelling i jego późna filozofia*. W: F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Odnalezione i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*. Tłum. K. Krzemińska. T. 1. Warszawa 2002, s. VII—C.

oceną dotychczasowej filozofii racjonalnej. Filozofia ta, która stanowiła centrum systemu tożsamości, stała się dla niego „filozofią negatywną”, natomiast rolę „filozofii pozytywnej” zaczęła odgrywać filozofia Objawienia¹²³. Należy podkreślić, że wiąże się to również z filozofią Hegla. Filozofia przedstawia się więc jako system dwóch wzajemnie się uzupełniających rodzajów filozofii: filozofii tożsamości oraz filozofii Objawienia, przy czym Objawienie nie oznacza ograniczenia się do chrześcijaństwa. Schelling — podobnie jak Hegel — uważa, że stanowi ono najwyższą formę objawienia. Niemniej jednak objawienie jest charakterystyczne dla każdego rodzaju religii. Dlatego historia religii (a więc jej rozwój) jest w istocie postępującym Objawieniem Boga. Schelling uważa, że filozofia negatywna i pozytywna (rozum i Objawienie) mają tę samą treść. Wiaże się to z przekonaniem, że filozofia negatywna jest nauką o istocie rzeczy, natomiast pozytywna — o ich istnieniu¹²⁴.

Reasumując, trzeba spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy w swej filozofii Schelling prezentuje stanowisko nowe wobec Fichtego. Richard Kroner twierdzi, że nie. Uważa natomiast, że Schelling nie przewyższył Fichtego teorii wiedzy, przynajmniej nie w sensie metodyczno-logicznym¹²⁵. Jednakże ze względu na akcentowanie roli przyrody filozofia Schellinga uznawana jest za idealizm obiektywny — przeciwieństwo idealizmu subiektywnego, którego wyrazicielem jest Fichte. Thomas Langan wszakże podkreśla fakt, że w koncepcji Schellinga zmienia się rola filozofii. „Podstawowym problemem filozofii Schellinga, w szczególności jego dialektyki, jest problem wspólny całemu pokantowskiemu klasycznemu idealizmowi niemieckiemu: problem powiązania i jedności tego, co nieskończone, z tym, co skończone. Nieskończony podmiot stanowi cel rozwoju i o tyle również przedmiot badania”¹²⁶. Ów motyw powiązania, charakterystyczny dla całego idealizmu niemieckiego, skłania zarazem Schellinga do tego, by krytycznie oceniać filozofię Hegla, uznając, iż to właśnie jemu samemu, a nie Heglowi, udało się połączyć filozofię negatywną z filozofią pozytywną.

¹²³ Zob. W. Röd: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. Bd. 1..., s. 113—114. Por. P. Dehnel: *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVII i XIX wieku*. Wrocław 1998, s. 159—239.

¹²⁴ Por. ibidem, s. 227—228.

¹²⁵ „Es ist oben gezeigt worden, daß Schelling in methodisch-logischer Hinsicht die Wissenschaftslehre nicht überwunden hatte [...]”. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 2..., s. 163.

¹²⁶ T. Langan: *Filozofia niemiecka...*, s. 59.

Romantyzm. Schleiermacher

Filozofia romantyzmu jest prądem umysłowym, który wynika z rozważań filozoficznych Fichtego, a ponadto istotną rolę w jego powstawaniu przypisuje się również dziełu Johanna Wolfganga von Goethego (1749—1832) *Lata nauki Wilhelma Meistra* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*)¹²⁷. Tym samym ścisły związek Kanta z romantyzmem przestaje być tak oczywisty. Ale przecież nie wszyscy romantycy byli filozofami. Wręcz przeciwnie, zdaniem Hartmanna, ten ruch umysłowy wykształcił właściwie dwóch filozofów, którymi są wczesny Schelling oraz Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768—1834)¹²⁸. Hartmann stwierdza: „[...] romantyzm jednak w zasadzie nie jest filozofią”¹²⁹. Nieco mniej radykalnie, ale w podobnym duchu ocenia romantyzm Lehmann, który zauważa: „Metafizyka romantyzmu, z której wyłączamy tutaj Hegla i Schopenhauera, jest wrogiem wszelkiej filozofii refleksji, wszelkiego subiektywizmu, wszystkich teorii poznania podążających od świadomości i zdążających do świadomości”¹³⁰. Wydaje się zatem, że ocena romantyzmu nie jest jednoznaczna. Ale też wynika to z faktu, że do reprezentantów romantyzmu należy katolicki teozof Franz von Baader (1765—1841), Friedrich Schlegel (1772—1829), Novalis, właśc. Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (1772—1801), oraz Friedrich Hölderlin (1770—1843). Zasługa romantyków polega przede wszystkim na tym, że obudzili świadomość historyczną, z czego później Hegel skorzystał w budowaniu swej filozofii. Właśnie w odniesieniu do romantyków widać różnicowanie się filozofii idealizmu niemieckiego. Fichte bowiem podejmuje w swej filozofii problematykę ducha, którą Hegel ujmuje historycznie. Różnica polega wszakże na tym, że Fichte wychodzi od Ja, ale także przy nim pozostaje. Inaczej Schelling, który rozpoczyna od przyrody. Dla Schellinga i Hegla Ja nie jest już punktem wyjścia filozofii, jak w myśli Fichtego. Zarem jednak Schelling nie pokazuje, jak różnicuje się byt, czyli Absolut. Absolut Schelling określa jako identyczność obiektywnego i subiektywnego, co później znajdzie odzwierciedlenie w Heglowskiej dialektyce.

¹²⁷ Za reprezentanta romantyzmu we Francji uznawany jest przede wszystkim François-Pierre Maine de Biran (1766—1824). Zob. F. Copleston: *Historia filozofii*. Tłum. B. Chwedeńczuk. T. 9: *Od Maine de Birana do Sartre'a*. Warszawa 1991, s. 32—46.

¹²⁸ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 163.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 49.

Brak ukazania różnicowania się Absolutu stanowi w ujęciu Schellinga rezultat zastosowanej metody i dlatego — zdaniem Hegla — miejsce oglądu intelektualnego musi zająć myślenie pojęciowe. W związku z tym podstawowym motywem filozofii Hegla stanie się „pojęcie”. Autor *Fenomenologii ducha* to myśliciel, który odrzuca ogląd intelektualny jako metodę filozofowania.

Filozofem zajmującym osobliwe miejsce wśród romantyków jest jeszcze inny myśliciel i teolog protestancki, wrocławianin Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher¹³¹, za życia uchodzący za jednego z największych przeciwników Hegla. Głównym powodem owego dysonansu było rozumienie religii, a właśnie Schleiermacher zajmował się przede wszystkim filozofią religii. Na marginesie warto podkreślić, że był on ponadto autorem tłumaczenia prawie wszystkich dialogów Platona na język niemiecki; jedyne dialogi, których nie przetłumaczył, to *Timajos* oraz *Prawa*. Powodem sporów Schleiermachera z Heglem było przede wszystkim Schleiermacherowskie ujęcie religii i teologii, pośrednio dotyczące także filozofii. Schleiermacher uważał — po pierwsze — że nie należy poszukiwać systemu w drodze dialektyki, ale w drodze uzupełniania się całości (choć w późniejszym okresie nawiązywał do dialektyki, którą rozumiał inaczej niż Hegel), po drugie natomiast, był przede wszystkim teologiem (filozofem wiary), a nie filozofem¹³². Według Schleiermachera — inaczej niż zdaniem Hegla — religia nie jest ani metafizyką, ani też etyką, a właściwy punkt wyjścia religii — zapewne także pod wpływem Kanta, ograniczającego wiedzę po to, by uczynić miejsce dla wiary — jest antyracjonalistyczny. Fundamentalną bowiem rolę w religii odgrywa — zdaniem Schleiermachera — uczucie (*Gefühl*). Daje on wyraz przekonaniu, że religia nie jest przedmiotem woli ani poznającej świadomości, lecz właśnie sprawą uczucia¹³³. Na temat religii Schleiermacher wypowiada się tak: „Nie pragnie ona określać i wyjaśniać natury wszechświata, jak robi to metafizyka, nie pragnie też dzięki sile wolności i boskiej samowoli człowieka dalej kształtować i wykańczać wszechświata, jak to czyni moralność. Jej istotą nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz ogląd i uczucie”¹³⁴. W Schleiermacherow-

¹³¹ Szerzej zob. A.J. Noras: *Życie i twórczość Friedricha E.D. Schleiermachera*. „Arka-dia. Pismo Katastroficzne” 1997, nr 2—3, s. 174—177.

¹³² Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 200.

¹³³ Z tego powodu Manfred Frank łączy Schleiermachera z Kierkegaardem, twierdząc, że obydwa podkreślają zależność samoświadomości od czegoś wcześniejszego, co ma charakter religijny. Zob. M. Frank: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*. In: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main 1991, s. 494.

¹³⁴ F.D.E. Schleiermacher: *Mowy o religii dla wykształconych spośród tych, któ-*

skiej polemice dotyczącej istoty religii zwrócić trzeba uwagę, po pierwsze, na fakt, że system rozumu może się — jego zdaniem — dopełnić dopiero w religii, oraz, po drugie, na to, że taka sytuacja oznacza zarazem przewyższenie świadomości estetycznej¹³⁵.

Jeśli zaś chodzi o rozumienie filozofii, to warto przytoczyć następującą uwagę Andrzeja Przyłębskiego: „Schleiermacher nie zgadzał się [...] z idealistyczną wymową filozofii Kanta oraz jego jeszcze bardziej idealistycznych kontynuatorów”¹³⁶. Nie jest to równoznaczne z powrotem Schleiermacha do filozofii przedkantowskiej, ale oznacza rezygnację z doświadczenia rozumianego po kantowsku, a tym bardziej rezygnację z doświadczenia rozumianego tak, jak pojmował je Fichte. Jak na myśliciela tworzącego w tamtym czasie, sytuacja to niezwykle skomplikowana. Z jednej strony podstawą takiego rozumienia filozofii przez Schleiermacha jest sprzeciw wobec idealistów niemieckich i właśnie ten sprzeciw wiąże go z Kantem, co Windelband charakteryzuje następująco: „[...] wraz z odrzuceniem naukowej poznawalności podstawy świata pozostaje Schleiermacher bliżej Kanta [...]”¹³⁷. Z drugiej strony natomiast trudno zgodzić się z tezą, że nie pozostaje w relacji do idealistów niemieckich. Lehmann podkreśla, że metodą filozofii Schleiermacha jest dialektyka, chociaż stanowi ona modyfikację dialektyki Fichtego. „Jego d i a l e k t y k a [...] — pisze Lehmann o Schleiermacherze — nie jest właściwie metafizyką, lecz autonomiczną nauką, która metafizykę poprzedza i krytycznie się do niej odnosi”¹³⁸.

Dziś Schleiermacha pamięta się nie z powodu jego sporu z Heglem, mającego źródło w odmiennym rozumieniu religii, które łączy Schleiermacha z Jacobim. Współcześni Schleiermacha postrzegają przede wszystkim jako współtwórcę hermeneutyki, rozumianej jako nauka „o wszelkim rozumieniu językowym”¹³⁹. Akcentując znaczenie tego filozofa dla rozwoju hermeneutyki, Hans-Georg Gadamer zauważa: „Dopiero E. [Friedrich Ernst Daniel — A.J.N.] Schleiermacher (pod wpływem F. Schlegla) uwalnia hermeneutykę, rozumianą jako uniwersalna teoria rozumienia i interpretacji, od wszystkich momentów dogmatycznych i przypadkowych”¹⁴⁰. Źródło hermeneutyki stanowi

rzy nią gardzą. Tłum. J. Prokopiuk. Wstęp M. Potępa. Kraków 1995, s. 73.

¹³⁵ Zob. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie...*, s. 513—514.

¹³⁶ A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005, s. 60.

¹³⁷ W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie...*, s. 491.

¹³⁸ G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8..., s. 88.

¹³⁹ A. Bronk: *Rozumienie — dzieje — język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1988, s. 27.

¹⁴⁰ H.-G. Gadamer: *Hermeneutyka*. Tłum. A. Bronk. W: A. Bronk: *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin 1998, s. 287.

dla Schleiermachera Biblia, którą jako duchowny i teolog protestancki, studiował całe życie. Duże znaczenie ma również praca translatorska, znajdująca wyraz w przetłumaczeniu dzieł Platona. Ponadto, na co zgodnie zwracają uwagę Schnädelbach i Hans-Georg Gadamer, hermeneutyka Schleiermachera wiąże się z postaciami Georga Antona Friedricha Asta (1778—1841), wywodzącego się ze szkoły Schellinga, oraz filologa klasycznego Friedricha Augusta Wolfa (1759—1824)¹⁴¹. Gadamer pisze: „Ukształtowanie [...] hermeneutyki jako nauki, czego dokonał Schleiermacher w sporze z filologami F.A. Wolfem i F. Astem i na drodze kontynuacji teologicznej hermeneutyki Ernestiego, nie jest po prostu tylko dalszym krokiem w dziejach sztuki rozumienia. [...] także Schleiermacher nazywa w końcu swoją hermeneutykę »teorią sztuki«, ale w całkiem innym, systematycznym sensie. Poszukuje on teoretycznego uzasadnienia wspólnego teologom i filologom postępowania i wychodząc poza obie te postawy, cofa się ku bardziej pierwotnej relacji rozumienia idei”¹⁴². Z racji tego, że hermeneutyka postrzegana jest jako metoda rozumienia¹⁴³, wskazać można przede wszystkim jej metodologiczny charakter.

Hermeneutyka Schleiermachera, sformułowana pod koniec jego życia¹⁴⁴, znalazła kontynuację w filozofii Wilhelma Diltheya. Twórca przełomu antypozytywistycznego jest autorem rozprawy *Leben Schleiermachers* (*Życie Schleiermachera*, 1870), zapowiadanej jako dzieło dwutomowe, choć tom drugi ukazał się dopiero po śmierci Diltheya, a mianowicie w 1922 roku. Dilthey bardzo wysoko cenił Schleiermachera, o którym — w kontekście hermeneutyki — napisał: „Efektywna hermeneutyka mogła narodzić się tylko w umyśle, w którym wirtuozeria filologicznej interpretacji łączyła się z autentycznym talentem filozoficznym. Kimś takim był Schleiermacher”¹⁴⁵. Badania nad myślą Schleiermachera zaowocowały zainteresowaniem hermeneutyką i roz-

¹⁴¹ Zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 180 i nast. Zob. także M. Potępa: *F. Ast i F.A. Wolf — dwaj przedstawiciele hermeneutyki romantycznej*. „Edukacja Filozoficzna” 1992, nr 13, s. 152—162.

¹⁴² H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Kraków 1993, s. 183.

¹⁴³ Zob. A. Bronk: *Rozumienie — dzieje — język...*, s. 23—34.

¹⁴⁴ Badacze zgodnie wskazują odczyt Schleiermachera z roku 1829 zatytułowany *Über den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* (*O pojęciu hermeneutyki, z nawiązaniem do uwag F.A. Wolfa i podręcznika Asta*). Zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933...*, s. 180; A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii...*, s. 57—78.

¹⁴⁵ W. Dilthey: *Powstanie hermeneutyki*. W: Idem: *Pisma estetyczne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Oprac. Z. Kuderowicz. Warszawa 1982, s. 304.

winięciem teorii rozumienia. Później nawiązuje do niego Martin Heidegger, choć jego koncepcja wiąże się z istotną modyfikacją metody hermeneutycznej. Do Heideggera z kolei nawiązuje jego uczeń Hans-Georg Gadamer. Dziś efekt jest taki, że możemy mówić o filozofii hermeneutycznej w różnych znaczeniach¹⁴⁶. Niemniej jednak warto przytoczyć podział hermeneutyki, który Andrzej Bronk podaje za Kurtem Wuchterlem. Podział ten uwzględnia chronologię wykrywania się najważniejszych stanowisk w hermeneutyce i mówi, że mamy: „[...] 1) Schleiermachera teorię wczuwania; 2) Diltheya hermeneutykę jako teorię subiektywności, 3) egzystencjalną hermeneutykę Heideggera i 4) postegzystencjalną hermeneutykę językowo pośredniczonej »historii oddziaływającej« (Gadamer)”¹⁴⁷. Takie postrzeganie linii rozwojowej sprawia jednak określone trudności, na które — w kontekście hermeneutyki w rozumieniu Gadamera — zwraca uwagę Paweł Dybel: „[...] sposób, w jaki Gadamer prezentuje w *Prawdzie i metodzie* hermeneutykę Schleiermachera czy Diltheya, rozpatrując je wyłącznie pod kątem tego, na ile potrafią one oddać sprawiedliwość fenomenowi dziejowości rozumienia, był później wielokrotnie krytykowany za fragmentaryczność i nieadekwatność”¹⁴⁸. Teza ta rodzi zatem słuszne skądinąd przekonanie, że w filozofii częsta jest nie tylko kontynuacja, ale także zapoznanie bądź uproszczenie. Niewątpliwie prawdą są trudności związane z klasyfikacją hermeneutyki, jednakże problem sprowadza się do konieczności występowania kolejnych podziałów, których celem jest mimo wszystko pełniejszy wgląd w złożoność systemów filozoficznych.

¹⁴⁶ Zob. A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii...*

¹⁴⁷ A. Bronk: *Rozumienie — dzieje — język...*, s. 30.

¹⁴⁸ P. Dybel: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków 2004, s. 17.

Część druga

Filozofia

Georga Wilhelma Friedricha Hegla i jej dziewiętnastowieczna recepcja



Rozdział czwarty

Filozofia Georga Wilhelma Friedricha Hegla

Problematyczność filozofii Hegla

Filozofia Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770—1831), podobnie jak filozoficzne dokonania Kanta, wciąż jeszcze wzbudza mieszane uczucia. Z jednej strony czytelnikowi przedstawia się Heglowską myśl filozoficzną jako trudną i nie do końca zrozumiałą, z drugiej natomiast — liczne kontrowersje budzą konkretne próby jej odczytania. Przyczyn takiego stanu rzeczy można by wskazać wiele. Za jedną z nich i najpewniej najważniejszą przyjdzie uznać tę, że w drugiej połowie dwudziestego wieku studia nad Heglem wiązały się ze swoistym „harczem”, jaki autorzy płacili za możliwość publikowania prac poświęconych autorowi *Fenomenologii ducha*. Trzeba zatem spróbować — a jest to kwestia ponadczasowa — spojrzeć na Hegla oczyma neutralnymi, wolnymi od jakiejkolwiek ideologii. Cóż bowiem z tego, że opublikowana w języku polskim praca Györgyego Lukácsa¹ zawiera mnóstwo ciekawych informacji i wnikliwych analiz, kiedy — jakby na ironię losu — „dopełniają” ich „peany” na cześć nie tylko klasyków marksizmu; wszak sama praca została określona jako „marksistowskie studium

¹ G. Lukács: *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Tłum. M.J. Siemek. Warszawa 1980.

historyczno-filozoficzne o myśli Hegla [...]”². W czasach nam współczesnych taka inwokacja przypomina „fory” dane przeciwnikowi albo po prostu samobójczego gola strzelonego w pierwszej minucie meczu. Tak na Hegla patrzeć dziś nie wolno! Trzeba raczej spróbować oprzeć się na takich interpretacjach, które są w miarę możliwości neutralne wobec interpretacji marksistowskiej. Interpretacji takich nie brakuje, a z pewnością warto podkreślić nieprzemijające znaczenie, przytaczanych już, pozycji Hartmanna, Kornera, czy też w kręgu filozofów polskich — Adama Żółtowskiego (1881—1958). W tym kontekście trzeba również zaakcentować wagę interpretacji, jakiej dokonał Herbert Schnädelbach³. I to nie tylko ze względu na jej programową neutralność światopoglądową, ale również dlatego, że jej autor jest wychowankiem szkoły frankfurckiej, a więc szkoły, której przedstawiciele mieścili się zasadniczo w ramach myślenia nawiązującego do Marksa, choć przecież w innym sensie, niż czynili to marksiści w tak zwanych krajach demokracji ludowej. Nie znaczy to, oczywiście, że interpretacja, którą zaproponował Schnädelbach, nie ma słabych punktów. Rzecz jednak w tym, że jej autor próbuje spojrzeć na Hegla całościowo, nie akcentując przesadnie znaczenia określonego działu filozofii.

Pytanie o neutralność punktu wyjścia filozofii Hegla zyskuje na znaczeniu już wtedy, gdy przychodzi wyjaśnić kwestię źródeł jego filozofii. Po pierwsze dlatego, że Hegel jak mało który filozof jest związany z nauką swoich czasów. Jeszcze inną właściwość Hegla zauważył Karol Bał, który już w punkcie wyjścia swych analiz stwierdził: „W trakcie tworzenia własnego systemu poglądów Hegel ulegał najprzeróżniejszym wpływom ideowym. Proces adaptacji owych różnorodnych wpływów charakteryzował się tym, że przechodząc od jednej koncepcji filozoficznej do innej, Hegel w zasadzie nie odrzucał poprzedniej, lecz dążył do zachowania w całej pełni jej aktualnego znaczenia w nowym systemie poglądów, do których właśnie doszedł”⁴. Uwaga ta o tyle jest cenna, że w czasach Hegla na pierwszym miejscu spośród wszystkich nauk lokowała się teologia⁵, która wyznaczała teleologiczne widzenie

² M.J. Siemek: *Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu*. W: G. Lukács: *Młody Hegel...*, s. VII.

³ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006.

⁴ K. Bał: *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*. Wrocław—Warszawa 1973, s. 5.

⁵ Toteż niezwykle istotne, że Hegel rozpoczyna jako teolog, co potwierdził ostatecznie Hermann Nohl (1879—1960), publikując w roku 1907 wczesne teksty Hegla. Zob. G.W.F. Hegel: *Theologische Jugendschriften*. Hrsg. von H. Nohl. Tübingen 1907. Tłumaczenie polskie G.W.F. Hegel: *Pisma wczesne z filozofii religii*. Tłum. G. Sowiński. Posłowie T. Węclawski. Kraków 1999.

świata. Dlatego Hegel uważa, że jeśli „absolutny rozum jest Bogiem, to wówczas stawanie się w świecie jest stawaniem się Boga i cały proces świata nie jest niczym innym, jak realizacją Boga”⁶. Wynika stąd dynamiczny panteizm Hegla, z którym wiążą się dialektyka i idealizm.

Po drugie — co akcentuje Schnädelbach — w porządku chronologicznym źródła filozofii Hegla poświadczają nieco inną kolejność, a mianowicie najpierw zapoznał się z myślą Fichtego i Hölderlina, później zajął się teologią, a na samym końcu przedmiotem zainteresowania stała się filozofia Kanta. „Fakt, że w określonych warunkach rozum z konieczności wikła się w antynomie, można uznać za jedno z największych odkryć Kanta, a jest to także ciągle uznawane przez Hegla”⁷. Antynomie te mieszczą się — zdaniem Kanta — w obszarze racjonalnej kosmologii, to znaczy kosmologii, która pozostaje niezależna od doświadczenia. Ta kosmologia od czasów Christana Wolffa nosiła nazwę *metaphysica specialis*, a w jej ramach dyskutowano, czy świat jest skończony, czy też nieskończony w przestrzeni i czasie. Odpowiedź Kanta sprowadza się do tego, że o antynomii mówimy wówczas, gdy to, co uwarunkowane w świecie, próbujemy pojmować jako całkowicie uwarunkowane⁸. Zdaniem Schnädelbacha, odkrycie antynomii stanowiło dla Kanta symptom tego, że coś może się nie zgadzać z racjonalistyczną siedemnastowieczną metafizyką, systemem, dla którego stanowiła ona podstawę, i to zmotywowało go do krytyki wszelkiej metafizyki środkami krytyki rozumu czystego, przekraczającego granice możliwego doświadczenia⁹. Ale ważne jest również to, że Hegel nie ocenia Kantowskiej nauki o antynomiach jednoznacznie. Właśnie Schnädelbach podkreśla, że intensywne zajęcie się filozofią teoretyczną Kanta jest w przypadku Hegla późniejsze niż znajomość innego źródła myślenia spekulatywnego, jakim była Fichtego teoria wiedzy, którą z kolei Hegel poznał za pośrednictwem i w interpretacji Schellinga. Dlatego też Hegel zaczyna od krytyki Fichtego, której dokonuje w *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Sy-*

⁶ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin—New York 1974, s. 262.

⁷ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 25. Nieco inaczej kwestię tę pojmuje Rudolf Haym, który uznaje, że pierwsze pisma teologiczne Hegla są „opracowaniem i oczyszczeniem teologii za pomocą środków Kantowskiej krytyki rozumu”. R. Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über die Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. Berlin 1857, s. 42.

⁸ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 2. Warszawa 1957, s. 50—51 (A 340, B 398).

⁹ Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 30.

*stems der Philosophie*¹⁰, znanym po prostu jako *Differenzschrift* (*Pismo o różnicy...*), to znaczy w swym pierwszym piśmie, opublikowanym w 1801 roku w Jenie. Jest ono znane jako rozprawa Hegla z Fichtem oraz podobnie jak *Przedmowa do Fenomenologii ducha* stanowi ostateczną rozprawę Hegla z Schellingiem. Gwoli sprawiedliwości dodać jednak należy — co podkreśla Ludwig Siep — że w *Przedmowie do Fenomenologii ducha* Hegel nie atakuje bezpośrednio Schellinga, lecz tak zwaną szkołę Schellinga¹¹. W *Differenzschrift*, charakteryzując filozofię Fichtego, Hegel pisze: „Podstawą systemu Fichtego jest ogląd intelektualny, czyste myślenie samo o sobie, czysta samoświadomość »Ja = Ja, Ja jestem«; absolut jest podmiotem-przedmiotem, a Ja tą identycznością podmiotu i przedmiotu”¹². Już tutaj filozof daje wyraz przekonaniu, że myślenie, które myśli samo siebie, jest absolutne, a więc niezależne¹³.

Można jednak spojrzeć na Hegla — przez pryzmat jego dorobku filozoficznego — również w inny sposób. Jest on myślicielem, który w dziełach szuka rozumu. W konkretnym dzianiu się procesu historycznego pragnie zjednoczyć to, co w koncepcji Kanta oddzielone, to znaczy dzieje i to, co faktyczne (historyczne)¹⁴. Podjęcie tej próby zyskuje na znaczeniu, jeśli zważyć, że był Hegel filozofem ducha, filozofem dla którego adekwatną formą poznania stało się pojęcie (*Begriff*). Zarazem jednak tym, co uderza czytelnika dzieł Hegla, jest abstrakcyjność jego pojęć, przy zachowaniu ich żywotnego charakteru. Hegel utrzymuje, że za pojęciem kryje się coś konkretnego, coś bardzo żywotnego. Dlatego też mówi wyraźnie o „wysiłku pojęcia” i w *Przedmowie do Fenomenologii ducha* pisze: „W uprawianiu nauki chodzi więc o to, by wysiłek, jakiego dokonuje pojęcie (*die Anstrengung des Begriffs*), wziąć na same-

¹⁰ G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Hrsg. von S. Dietzsch. Berlin 1981. Fragmenty cytowanego dzieła Hegla w polskim tłumaczeniu znajdują się w: J. Krakowski: *Miedzy Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*. Wrocław 1994, s. 97—132. Zob. też w tej rozprawie uwagi Józefa Krakowskiego na temat odnośnego tekstu Hegla. Ibidem s. 60—73.

¹¹ „Die Standortbestimmung, die Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie* vornimmt, enthält dann eine scharfe Kritik an der Schelling-Schule. Obwohl Hegel Schelling selber von dieser Kritik ausdrücklich ausnimmt, ist das Buch auch als definitive Absetzung von Schelling verstanden worden”. L. Siep: *Der Weg der „Der Phänomenologie des Geistes“*. Ein einführender Kommentar zu Hegels „*Differenzschrift*” und zur „*Phänomenologie des Geistes*”. Hamburg 2000, s. 14.

¹² G.W.F. Hegel: *Prezentacja systemu Fichtego*. Tłum. J. Krakowski. „Nowa Krytyka” 1992, nr 2, s. 99. Tłumaczenie autorstwa Jerzego Krakowskiego stanowi fragment *Differenzschrift* poświęcony filozofii Fichtego.

¹³ Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 29—30.

¹⁴ Zob. A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990, s. 28.

go siebie”¹⁵. Ale ze względu na znaczenie pojęcia w uprawianiu nauki oraz fakt, że filozofia Hegla jest filozofią ducha — co zauważył Thomas Langan — filozofię Hegla rozumieć można dwojako. Można ją ujmować fenomenologicznie bądź genetycznie. Przy tym rozumieniu *Fenomenologia ducha* wieńczy proces walki ducha o osiągnięcie w doświadczeniu tego stopnia samoświadomości prawdy, w którym skończona świadomość ludzka rozpoznaje w sobie działanie Absolutu. Ale filozofię Hegla można też rozumieć systematycznie bądź idealnie. Ten rodzaj ujmowania wiąże się ze sposobem pierwszym i z jego rezultatami. Dopiero z perspektywy Absolutu filozof może przystąpić do wyłożenia wzajemnych zależności wszystkich aspektów bytu¹⁶. Dodać też należy, że w odmiennych sposobach rozumienia filozofii Hegla ujawnia się relacja między *Fenomenologią ducha* a *Nauką logiki* — pierwsza przedstawia dochodzenie do świadomości Absolutu (kończy się zresztą rozdziałem poświęconym wiedzy absolutnej, czyli filozofii), natomiast druga jest wyłożeniem ontologii.

Cechami przypisywanymi filozofii Hegla są niewątpliwie panlogizm, dialektyka oraz idealizm. Tym, który jako pierwszy nazwał filozofię Hegla panlogizmem, jest Johann Eduard Erdmann (1805—1892). Panlogizm bywa też kojarzony z uniwersalnym racjonalizmem i jako taki, ma dwa znaczenia. Po pierwsze, jest to określenie doktryny Hegla, zgodnie z którą byt jest tożsamy z myślą, natomiast rzeczywistość stanowi etap logicznego rozwoju Absolutu. Wszystko, co racjonalne, jest rzeczywiste, to zaś, co rzeczywiste, jest racjonalne, a zatem to, co rzeczywiste, może być konstruowane na zasadzie samych tylko praw racjonalnego myślenia¹⁷. W drugim znaczeniu panlogizm to określenie racjonalistycznych poglądów, według których świat i wszystkie zachodzące w nim procesy są urzeczywistnianiem się rozumu, logosu. Z tego jednak, że rzeczywistość jest racjonalna i że może być wyjaśniana w sposób racjonalny, nie wynika, by dało się ją wydedukować z praw myślenia. Jeśli chodzi o filozofię Hegla, to wiąże się ją z pierwszym rodzajem panlogizmu, co pozostaje w zgodzie ze słynnym zdaniem z *Przedmowy* do dzieła *Zasady filozofii prawa*: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, jest rozumne”¹⁸. Dodać jednak należy, analizując filozofię Hegla, że jego system nazywany jest panlogizmem z perspekty-

¹⁵ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 1. Warszawa 1963, s. 74.

¹⁶ Zob. T. Langan: *Filozofia niemiecka*. W: E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski. Warszawa 1979, s. 36.

¹⁷ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 255.

¹⁸ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1969, s. 17.

wy dawnej logiki, dla której to, czym zajmuje się Hegel, jest alogiczne. Zaznaczyć wypada, że wiązanie panlogizmu Hegla z filozofią Parmenidesa z Elei to po prostu nieporozumienie, które wszakże często odbija się echem w podręcznikach z zakresu historii filozofii¹⁹.

Z kolei metodę filozofii Hegla stanowi dialektyka. Ale już w tej kwestii zdania interpretatorów są podzielone. Dla Hegla dialektyka jest metodą odkrywania sprzeczności i uznawania jej — zupełnie inaczej, niż czyni to późny Schleiermacher, dla którego dialektyka jest, po pierwsze, tym elementem, który odróżnia go od romantyków, po drugie natomiast — metodą złożoną z części transcendentальной i technicznej²⁰. W Heglowskim ujęciu pojęcia trudno się doszukiwać racjonalnego rozumienia, czym jest pojęcie, a w tym sensie można w sposób uzasadniony mówić o irracjonalności pojęć. Dlatego Kroner ma podstawy do tego, by wygłosić swe słynne zdanie, które brzmi: „Hegel jest bez wątpienia największym irracjonalistą, jakiego zna historia filozofii”²¹. Cechy charakterystyczne pojęcia to: spekulatywny charakter, żywość, antytetyka momentów, określanie kategorii fundamentalnych i praw kategorialnych. Poniekąd zgodnie z myślą Kronera Hartmann uważa, że dla Hegla dialektyka oznacza głos rozumu absolutnego w rozumie skończonym²².

O ile nazywanie filozofii Hegla panlogizmem może być historycznym nieporozumieniem, o tyle nazwanie jej idealizmem już takim nieporozumieniem nie jest. Filozofia Hegla bowiem jest określonym idealizmem, a mianowicie idealizmem „rozumu absolutnego”. Tenże idealizm nie jest jednak czymś wyjątkowym w filozofii Hegla, ale raczej stanowi dobro wspólne epoki oświecenia. Idealistami byli wszyscy reprezentanci idealizmu niemieckiego, przy czym początkowo Fichte stał na stanowisku idealizmu subiektywnego i dopiero w teorii wiedzy z 1804 roku wprowadził elementy idealizmu obiektywnego. Wiąże się to z pewną zmianą optyki Fichtego zauważalną już w *Powołaniu człowieka* (1800)²³. Fundament idealizmu Hegla i jego systemu opiera

¹⁹ Zob. szerzej na ten temat D. Ku b o k: *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice 2004, s. 406—407.

²⁰ Zob. G. L e h m a n n: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 80.

²¹ „Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt”. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 2. Tübingen 1961, s. 271. Por. N. H a r t m a n n: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 255.

²² N. H a r t m a n n: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 267.

²³ J.G. Fichte: *Powołanie człowieka*. Tłum. A. Zieleńczyk. Oprac. I. Krońska. Wstęp T. Kroński. Warszawa 1956.

się na przekonaniu, że Absolut nie jest niczym innym, jak rozumem, i w związku z tym także człowiek ze swym skończonym rozumem ma dostęp do Absolutu; że filozofia nie jest niczym innym, jak rozsądzeniem skończonego rozumu przez rozum absolutny i podniesieniem skończonego rozumu do rangi rozumu absolutnego. Hartmann jednak wyraża przekonanie, że system nie jest identyczny z filozofią Hegla, gdyż nie wszystko da się ująć w ramy systemu²⁴. Problematyczność systemu filozofii Hegla ujawnia się ze względów historycznych, to znaczy wówczas, gdy obszarem zainteresowań staje się relacja między *Fenomenologią ducha* (1807) a *Encyklopedią nauk filozoficznych* (1830). Zdaniem Hartmanna, fenomenologia ducha stanowi jedynie próbę opisu form ujawniania się ducha, natomiast Hegłowska *Nauka logiki* (1812—1816) nie jest niczym innym jak ontologią. W tym sensie dokonuje się tu przejście idealizmu w ontologię — jest to ważny proces, choćby z tego względu, że analogiczny proces będzie przebiegał w latach dwudziestych dwudziestego wieku, kiedy do głosu dojdzie postneokantyzm, będący przejściem neokantowskiej epistemologii w ontologię²⁵.

Kontekst historyczny filozofii Hegla

Koniec osiemnastego stulecia zaznaczył się nie tylko w filozofii niemieckiej odnowieniem filozofii Spinozy, do czego przyczynił się niewątpliwie Jacobi, autor rozprawy *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an der Herrn Moses Mendelssohn* (Wrocław 1785). Do filozofii Spinozy nawiązywał również Fichtego idealizm „Ja absolutnego”, z czego skwapliwie skorzystali „trzej inni przyjaciele” z seminarium w Tybindze: Hölderlin, Hegel i Schelling. Jedno, które jest wszystkim, przyjmujemy — wedle nich — konkretną postać, a mianowicie postać Absolutu, Ja, podmiotu, czy wreszcie samowiedzy. Absolutu nie trzeba szukać

²⁴ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 258. Problem z periodyzacją myśli Hegla najlepiej przedstawia Karol Bal. Zob. K. Bal: *Rozwój filozoficznych poglądów Hegla i jego wpływ na treść i charakter pojęcia Oświecenie*. W: „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Filozoficzne”. T. 6. Wrocław 1970, s. 63—117; Idem: *Rozum i historia...*, s. 63—116.

²⁵ Zob. A.J. Noras: *Postneokantyzm wobec Kanta*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2004, T. 16, s. 79—88.

w tamtym świecie, gdyż sami jesteśmy samoświadomymi podmiotami, które dzięki swej wolności mogą uchwycić własne prawdziwe Ja. Właśnie dlatego Fichte akcentował znaczenie wolności, że zabrakło jej w rozważaniach Spinozy, co spowodowało mechanistyczne ograniczenie jego filozofii. Dlatego, jak wspomina Schnädelbach, idealizm Fichtego i młodego Schellinga trzeba interpretować jako próbę powtórzenia filozofii Spinozy na podstawie, którą przygotował Kant. W myśl teorii samowiedzy, która musi zostać oczyszczona ze wszystkich elementów, uznanych przez Fichtego za dogmatyczne i materialistyczne, a zwłaszcza z myśli o pobudzeniu przez rzecz samą w sobie, będącą największym niedostatkiem Kantowskiej filozofii — Ja może być uznawane za jedno, które jest wszystkim²⁶. W *Przedmowie do Fenomenologii ducha* Hegel pisał: „Jeśli ujmowanie Boga jako jedynej substancji tak bardzo oburzyło pokolenie, za którego życia określenie to zostało sformułowane, to przyczyna tego leżała częściowo w tym, że instynktownie wyczuwano, iż w tej koncepcji samowiedza nie może się utrzymać i ginie”²⁷. W związku z tym autor *Fenomenologii ducha* dodaje: „Wedle mojego przekonania [...] cała rzecz sprowadza się do tego, by prawdę ująć i wyrazić nie [tylko] jako substancję, lecz w tym samym stopniu również jako podmiot”²⁸. Z tego też powodu Hegel już w *Differenzschrift* zarzucił Fichtemu zgodność z Schellingiem, który substancję pojmował tylko jako podmiot i dotarł jedynie do „podmiotowego podmiotu-przedmiotu”²⁹. Zatem Hegel chciał, wbrew Fichtemu, w myśleniu Absolutu połączyć „substancjalność” i „podmiotowość” jako równorzędne określenia. Tak pomyślana jedność substancji i podmiotu stanowiła nie tylko racjonalne źródło jego „ruchu pojęcia”, czy też decydowała o „panowaniu samej rzeczy”, lecz określała także podstawową strukturę najwyższego logicznego pojęcia, jakiego używa w swej filozofii, to znaczy pojęcia idei³⁰. W *Przedmowie do Zasad filozofii prawa* Hegel pisał: „Przedmiotem filozoficznej nauki prawa jest idea prawa, pojęcie prawa i jego urzeczywistnienie. Filozofia zajmuje się ideami, a przeto nie tym, co zwykło nazywać się *tylko pojęciami*; przeciwnie, wykazuje ona raczej jednostronność i nieprawdziwość takich »tylko pojęć« oraz to, że jedynie *pojęcie* (nie to, co się często w ten sposób nazywa, chociaż jest tylko abstrakcyjnym określeniem rozsądkowym) jest właśnie tym, co posiada *rzeczywistość*, i to mianowicie w ten sposób,

²⁶ Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 33—34.

²⁷ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 24—25.

²⁸ Ibidem, s. 24.

²⁹ G.W.F. Hegel: *Prezentacja systemu Fichtego...*, s. 127.

³⁰ Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 35.

że samo ją sobie nadaje”³¹. Wskutek tego wszelką prawdziwą rzeczywistość może ustanowić samo pojęcie i dlatego — zgodnie ze słynnym powiedzeniem z *Przedmowy do Zasad filozofii prawa* — wszystko, co rozumne, jest rzeczywiste, i wszystko, co rzeczywiste, jest rozumne³². Uwidacznia się tu zarazem prymat pojęcia, rzeczywistość bowiem, którą nadaje sobie pojęcie, pozostaje rzeczywistością pojęcia, to znaczy samym momentem w konkretnej jedności pojęcia jako idei. Wydaje się oczywistym, że poza pojęciem, które — według Hegla — nadaje sobie własną rzeczywistość, kryje się Fichteańskie Ja ustanawiające nie-Ja i pojmujące owo nie-Ja jako ustanowione przez siebie samo. Hegel jednak ustanawiającej rzeczywistość absolutnej zasady nie nazywa już Ja. Schnädelbach uważa, że także Heglowski Absolut pozostaje podmiotem, lecz „w takim samym stopniu” jest on substancją i dlatego dla Hegla „absolutna idea”, a nie dalej Ja jest logicznie poprawnym określeniem Absolutu, absolutnego „podmiotu-przedmiotu”³³. Natomiast w *Encyklopedii nauk filozoficznych* filozofię absolutnej idei nazywa Hegel „absolutnym idealizmem”³⁴.

Podstawę interpretacji filozofii Hegla, jakiej dokonał Schnädelbach, stanowi również to, co on sam nazywa „podstawową figurą spekulatywną” (*spekulative Grundfigur*)³⁵. Pojawia się ona już w opublikowanej w 1801 roku pracy *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, w której Hegel mówi o „identyczności identyczności i nieidentyczności”. Kiedy jednak ocenia filozofię Fichtego z perspektywy Schellinga, wtedy stwierdza: „Zasada identyczności stanowi absolutne pryncypium całego systemu Schellinga. Filozofia i system się schodzą; identyczność nie gubi się w częściach, a jeszcze mniej w rezultacie”³⁶. Schnädelbach daje wyraz przekonaniu, że podstawowa figura spekulatywna Hegla jest po prostu myślą o Absoluście, „który jako *causa sui* (Spinoza) jest przyczyną samego siebie albo (w terminologii idealistycznej) ustanawia sam siebie, ale zarazem przeciwstawia sobie swoje własne przeciwieństwo, aby potem realizować się jako jedność siebie samego i swojego, ustanowionego przez same-

³¹ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa...*, s. 23.

³² Zob. ibidem, s. 17.

³³ Zob. G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. Tłum. A. Landman. T. 2. Warszawa 1968, s. 657.

³⁴ Por. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 36.

³⁵ Ibidem, s. 11 i nast.

³⁶ „Das Prinzip der Identität ist absolutes Prinzip des ganzen Schellingschen Systems. Philosophie und System fallen zusammen; die Identität verliert sich nicht in den Teilen, noch weniger im Resultate”. G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie...*, s. 85.

go siebie, przeciwieństwa³⁷. Zarazem jednak wskazuje Schnädelbach na znaczenie filozofii Friedricha Hölderlina, który oddziela podstawową figurę spekulatywną od analizy czystej samowiedzy Fichtego. Właśnie ze względu na podstawową figurę spekulatywną ujawnia się znaczenie teologii w myśleniu Hegla. Nietrudno bowiem w postaci samorozszczepiającej się, w rozszczepieniu się realizującej i znowu się jednoczącej totalności rozpoznać chrześcijańskiego Boga³⁸. Jest to Bóg rozumiany w trzech osobach, jako Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Interpretację Schnädelbacha potwierdza również Hartmann, który nawiązując do książki Wilhelma Diltheya³⁹, pisze: „[...] można zobaczyć, jak wyraźnie od samego początku problemy filozofii religii i filozofii państwa stanowią tu motywy podstawowe”⁴⁰. Problem ten jest o tyle istotny, że interpretacja filozofii Hegla w odniesieniu do problemu Boga będzie się różnicować w myśli pohegłowskiej. Spór będzie dotyczył tego, czy filozofia Hegla jest, czy też nie jest, filozofią Absolutu w rozumieniu chrześcijańskiego Boga. Natomiast sam Hegel w *Differenzschrift* stwierdza: „Tylko o tyle, o ile refleksja jest odniesiona do Absolutu, jest ona rozumem, a jej czyn — wiedzą”⁴¹. Z tego też powodu Hartmann z całym przekonaniem utrzymuje, że filozofia Hegla jest poszukiwaniem wewnętrznego stosunku pomiędzy filozofią a chrześcijaństwem. Drugi ważny element stanowi — zdaniem Hartmanna — myśl polityczna mająca swe źródła w pojęciu rozumu. Ponieważ jednak prawo rozumu i religia rozumu tkwią w tym samym Absolutcie, przeto „zadaniem filozofii nie może być nic innego jak poznanie tego Absolutu”⁴².

W myśli Hegla ważny jest też jeszcze jeden wątek, wiążący jego filozofię z romantyzmem, od którego autor *Fenomenologii ducha* programowo się odcinał⁴³. Wątek ów to świadomość historyczna (dziejowa), stanowiąca poniekąd wyróżnik romantyzmu. „Romantycy — stwierdza Hartmann — byli tymi, którzy obudzili świadomość dziejową. W obszarze filozoficznym Hegel jest tym, który już doprowadził do końca

³⁷ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 36.

³⁸ Zob. ibidem, s. 45.

³⁹ Chodzi o książkę W. Diltheya: *Jugendgeschichte Hegels*. Berlin 1905.

⁴⁰ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 295.

⁴¹ „Nur insofern die Reflexion Beziehung aufs Absolute hat, ist sie Vernunft und ihre Tat ein Wissen”. G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie...*, s. 32.

⁴² N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 295.

⁴³ Lehmann jest przekonany, że do romantyków nie należy ani Hegel, ani Schopenhauer. Zob. G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 49. To samo dotyczy Schleiermachera, którego odróżnia od romantyków metoda dialektyczna. Ibidem, s. 80. Podobne zdanie na temat Schleiermachera wyraża Hartmann. Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 199.

ich osiągnięcie”⁴⁴. Oczywiście, nie jest to i nie może być równoznaczne z zaliczeniem Hegla do romantyków, chociaż z pewnością teza Hartmanna potwierdza złożoność relacji między romantykami a autorem *Fenomenologii ducha*. Ustalenie relacji, jaka zachodzi między Heglem a romantykami, przysparza niemało trudności, co akcentuje Karol Bał: „Heglowa koncepcja stosunku jednostki do społeczeństwa była koncepcją zdecydowanie antyromantyczną. Podczas gdy Romantyzm (głównie niemiecki) postulował absolutne stopienie się jednostki z państwem, a w warunkach ówczesnego państwa pruskiego pogląd ten oznaczał bezwarunkową apologię totalitarnego wstecznictwa — to Hegel przeciwnie, akcentował względną samodzielność tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne”⁴⁵. Na fakt trudności z ustaleniem relacji między Heglem a romantykami zwraca również uwagę Barbara Markiewicz⁴⁶. Warto podkreślić, że nawiązanie do świadomości dziejowej ma także związek z podstawową kategorią filozofii Hegla, jaką jest „wolność”. Potwierdza to Karol Bał: „Idea wolności jest centralną ideą systemu i filozofii Hegla. W rozwoju historycznym ma miejsce postęp w świadomości wolności”⁴⁷. Nie wolno więc zapominać, że wolność stanowi najważniejszą kategorię filozofii Fichtego, ale także o tym, że jest istotna w systemie filozoficznym Schellinga.

Fenomenologia ducha

„Owo stawianie się *nauki w ogóle*, czyli *wiedzy*, jest właśnie tym, co ukazuje niniejsza *Fenomenologia ducha*. Wiedza, tak jak występuje ona na początku, czyli *duch bezpośredni*, jest czymś pozbawionym ducha, jest *świadomością zmysłową*. Aby świadomość ta mogła stać się

⁴⁴ „Die Romantiker waren der Erwecker des geschichtlichen Bewußtseins. Hegel ist auf philosophischem Gebiet bereits der Vollender ihrer Errungenschaft”. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 265.

⁴⁵ K. Bał: *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*. Wrocław 1994, s. 77.

⁴⁶ Zob. B. Markiewicz: *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia*. Warszawa 1987, s. 186.

⁴⁷ K. Bał: *Rozum i historia...*, s. 225. Zob. także: G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. J. Grabowski i A. Landman. Wstęp T. Kroński. T. 1. Warszawa 1958, s. 29.

wiedzą właściwą, tzn. aby mogła wytworzyć ten element nauki, jakim jest dla nauki jej czyste pojęcie — aby to osiągnąć, świadomość musi przejść długą i żmudną drogę⁴⁸. Przytoczony fragment nakazuje postrzegać fenomenologię ducha genetycznie. Wynika to z faktu, że Hegel rozumie — za Kantem — wiedzę tylko jako wiedzę naukową i dlatego zrównuje wiedzę z nauką. Dlatego też termin „fenomenologia ducha” oznacza fenomenologiczne przedstawienie wiedzy w jej przejawianiu się, czyli proces stawania się wiedzy nauką. Jest to proces stawania się nauki od samego początku, a więc od pozoru wiedzy, jaki zastaje się na szczeblu, pozbawionej ducha, świadomości zmysłowej. Dlatego też fenomenologia ducha jest fenomenologicznym opisem „długiej i żmudnej drogi”, którą musi przebyć duch. Schnädelbach⁴⁹ uważa, że prawdziwą wiedzę rozumie Hegel jako „wiedzę absolutną” i że w rezultacie w fenomenologii ducha chodzi o epifanię wiedzy absolutnej. Jednakże poziomem czystego pojęcia nauki jest poziom nauki czystego pojęcia, to znaczy *nauki logiki*, wobec czego Hegel rozumie *Fenomenologię ducha* jako wprowadzenie do „systemu nauki”⁵⁰. Zarazem jednak uważa, że „sama droga do nauki jest już *nauką* i — w konsekwencji — jest co do swej treści nauką o doświadczeniach świadomości”⁵¹. Tym, co zwraca tu uwagę, jest inne niż Kantowskie rozumienie nauki. Kant bowiem twierdzi, że w *Krytyce czystego rozumu* mamy raczej do czynienia z „propedeutyką czystego rozumu”⁵². Hegel zaś rozumie naukę jako drogę do nauki, co oznacza jednocześnie, że jego filozofia zawiera program systemu. „Filozofia musi być poznaniem «ducha absolutnego». Musi go więc poznać w jego idei, podziale i w jego powrocie do siebie. Zatem musi się ona sama dzielić na naukę o idei, o przyrodzie i o moralności”⁵³. Z tego, jak rozumie Hegel fenomenologię, wynika podział jego filozofii, czemu odpowiada logika, metafizyka oraz etyka. Fichte ze swojej formuły identityczności wydedukował, że Absolut jest „formą warunku czystej świadomości”, świadomość zaś — czymś uwarunkowanym. Natomiast Hegel dostrzega tu następującą trudność. Skoro wszystko pochodzi z Ja, to wszystko musi mieć charakter Ja. Jeśli rozum (*Vernunft*) jest świadomością, to nie można zrozumieć bytu nieświadomego. Tymczasem rozsądek (*Verstand*) swój przedmiot znajduje poza sobą, jako coś zewnętrznego. W odpowiedzi na takie trudności Hegel inaczej postrzega rolę filozofii: „Zadanie filozofii polega jednak

⁴⁸ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 37—38.

⁴⁹ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 48—49.

⁵⁰ Zob. G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, T. 1, s. 9—10.

⁵¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 110.

⁵² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 25.

⁵³ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 296.

na tym, aby pogodzić te⁵⁴ założenia, ustanowić byt w niebycie jako stanie się, podział w Absolutcie jako jego przejaw, skończoność w nieskończoności jako życie⁵⁵. Zarazem jednak okazuje się, że metodą filozofii jest refleksja⁵⁶, przy czym i temu pojęciu brak w systemie Hegla jednoznaczności. Refleksja nie oznacza dlań skierowania się ku czemuś, jak miało to miejsce w koncepcji Fichtego. Jest ona aktem rozsądku, który to, co wobec niego zewnętrzne, czyni swoim przedmiotem. W *Differenzschrift* Hegel ujmuje refleksję następująco: „Filozofia, jako przez refleksję wytworzona totalność wiedzy, staje się systemem, organiczną całością pojęć, której najwyższym prawem nie jest rozsądek, lecz rozum”⁵⁷. Przy okazji mówi Hegel o nocy samej refleksji i rozumującego rozsądku (*des rasonierenden Verstandes*), nocy, która jest „południem życia”⁵⁸. Ale już w *Przedmowie do Fenomenologii ducha* odżegnuje się od tego stanowiska — mówi nie o „południu życia”, lecz twierdzi, że w odwołaniu się do oglądu intelektualnego występuje „noc, w której [...] wszystkie krowy są czarne”⁵⁹. Oznacza to, że Hegel odwraca się tu od Schellinga i powraca do Kanta, „który energicznie zaprzeczał temu, iż nasze myślenie w jakimkolwiek sensie mogłoby być oglądem”⁶⁰. Nie zmienia to jednak przekonania Hegla, jakie wyraził w *Differenzschrift*, że „Refleksja jako zdolność tego, co skończone, i przeciwstawione jej to, co nieskończone, podlegają syntezie w rozumie, który ujmuje nieskończoność skończonego”⁶¹.

Rozumienie nauki jako drogi do nauki wyznacza różnicę punktu wyjścia między Fichtego teorią wiedzy, Schellinga filozofią identyczności a systemem Hegla. W tym kontekście ważna staje się uwaga autora *Differenzschrift*, że „Tylko o tyle refleksja ma odniesienie do Abso-

⁵⁴ Pierwszym założeniem jest Absolut, natomiast drugim — wykroczenie świadomości z totalności, podział na byt i niebyt, na pojęcie i byt, na skończoność i nieskończoność. Zob. G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie...*, s. 28.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Zob. ibidem, s. 29—33.

⁵⁷ „Die Philosophie, als eine durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens, wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist”. Ibidem, s. 37.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 24.

⁶⁰ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 19.

⁶¹ „Die Reflexion als Vermögen des Endlichen und das ihr entgegengesetzte Unendliche sind in der Vernunft synthetisiert, deren Unendlichkeit das Endliche in sich faßt”. G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie...*, s. 31.

lutu, o ile jest ona rozumem, a jej czyn wiedzą⁶². Podstawowy zarzut pod adresem Fichtego sprowadza się do stwierdzenia, że nie dochodzi on do tego, co obiektywne. Podobna konkluzja dotyczy koncepcji Schellinga. Stosunek Hegla do Schellinga Ludwig Siep scharakteryzował następująco: „Schelling »subiektywizm« Fichteńskiej filozofii. Ja chciałem przewyciężyć w ten sposób, że z dwóch stron rozwinął identyczność podmiotu i przedmiotu: filozofia przyrody winna zostać przedstawiona jako gradacja: od nieświadomej produkcji do samoświadomości; powinna jej zostać przeciwstawiona filozofia transcendentálna, która — odwrotnie — postępuje od bezpośredniego samooglądu do świata materialnego⁶³. Tymczasem Hegel ujmuje cały problem w aspekcie wiedzy, a więc przez pryzmat tego, co podmiot wie sam z siebie. Hartmann wyraża przekonanie, że Hegel wszędzie upatruje obiektywnego bytu, który jest dany w różny sposób na różnych stopniach bytu, i w oglądzie bytu dochodzi do oglądu samego siebie. Dlatego nowość filozoficznej drogi Hegla charakteryzuje Hartmann, twierdząc, że jest to „droga zrozumienia samej świadomości w jej zmianach, w wyniku zrozumienia jej przedmiotu w tych zmianach⁶⁴”.

Swoj fundamentalny zamysł wyraża Hegel również w *Przedmowie do Fenomenologii ducha*. Stwierdza tam mianowicie: „Wedle mojego przekonania — którego słuszność może być wykazana tylko przez przedstawienie samego systemu — cała rzecz sprowadza się do tego, by prawdę ująć i wyrazić nie [tylko — A.L.] jako *substancję*, lecz w tym samym stopniu również jako *podmiot*⁶⁵. Zmienia to jego rozumienie prawdy, gdyż jest ona „stawaniem się samej siebie, jest kołem, która swój punkt końcowy zakłada z góry jako swój własny cel i dla którego koniec jest również początkiem, jest czymś, co jest rzeczywiste tylko dzięki swemu szczegółowemu rozwinięciu (*Ausführung*) i doprowadzeniu do końca⁶⁶. Dochodzi do tego jeszcze inny niezwykle istotny czynnik, a mianowicie rozumienie filozofii i jej zadania w kontekście ujmowania prawdy. W filozofii Fichtego rezultat jest jakby znany, natomiast o filozofii Hegla nie można tego powiedzieć. Hegel nie przeprowadza dedukcji, a więc rezultat nie jest znany, samoświadomość nie jest założona. Mocno trzyma się tego, czego doświadcza, tego, co jest dane. Dlatego też fenomenologia jest nauką o przejawianiu się świadomości. Ale zarazem i właśnie jako taka, jest ona nauką, gdyż filozofia

⁶² Ibidem, s. 32.

⁶³ L. Siep: *Der Weg der „Der Phänomenologie des Geistes“...*, s. 39.

⁶⁴ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 310.

⁶⁵ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 24.

⁶⁶ Ibidem, s. 26—27.

musi być nauką. Hegel zauważa: „Bezpośrednia pewność nie ujmuje tego, co jest naprawdę (*das Wahre*), jej prawdą (*Wahrheit*) jest bowiem to, co ogólne, ona zaś chce ująć (*nehmen*) tę oto [rzecz — A.L.]”⁶⁷. Hartmann podkreśla, że do zjawiska należy również „wiedza nieprawdziwa”, dlatego filozofia musi się uwolnić od pozoru, co w wypadku Hegla oznacza, że musi się obrócić przeciw niemu⁶⁸. Filozofia ma zatem za zadanie znalezienie postępowania, które odróżni pozór od bytu.

Trzeba przypomnieć o jeszcze jednej ważnej kwestii. „Prawda — pisze Hegel w *Przedmowie do Fenomenologii ducha* — jest całością. Całością zaś jest tylko taka istota, która dzięki swemu rozwojowi dochodzi do swego ostatecznego zakończenia. O absolicie należałoby powiedzieć, że jest on w istocie (*wesentlich*) rezultatem, że dopiero na końcu jest tym, czym jest naprawdę; że na tym właśnie polega istota absolutu, by być czymś rzeczywistym, podmiotem, czyli stawaniem się sobą samym (*Sichselbstwerden*)”⁶⁹. Skoro prawda jest całością, to można stąd wyciągnąć następujący wniosek: czysta wiedza wszędzie tam, gdzie występuje, jest produktem późniejszym. Odnosi się to zarówno do indywiduum, jak i do historii całej ludzkości. W każdym przypadku obowiązuje konieczność przejścia niższych stopni wiedzy. Ale czym innym jest przejście niższych stopni, czym innym zaś wiedza o nich i samo poznanie przebiegu. Dlatego najpierw przedmiotem wiedzy należy uczynić szereg postaci. Nauka, która to czyni, jest fenomenologia wiedzy⁷⁰.

Hartmann twierdzi, że właśnie dlatego Hegel włączył w swój system dialektykę, która w filozofii Fichtego oznaczała dedukcję. W ujęciu Hegla dialektyka jest doświadczeniem, które świadomość czyni sama z sobą. Zarazem jednak dialektyka nie sprowadza się tylko i wyłącznie do metody filozoficznego rozważania, ale odnajduje siebie jako poruszająca się w szeregu postaci — to właśnie nazywa Hegel doświadczeniem. Wyjaśnia on: „Ten ruch *dialektyczny*, który świadomość uprawia na sobie samej, zarówno na swojej wiedzy, jak i na swoim przedmiocie — o ile w jego wyniku *wyłania się dla niej nowy prawdziwy przedmiot* — jest właściwie tym, co nazywamy *doświadczeniem*”⁷¹. W fenomenologii jednak świadomość jest przedmiotem myślenia filozoficznego, a zatem w rzeczywistości chodzi Heglowi o dwojaki rodzaj doświadczenia. „Świadomość posiada wiedzę o czymś i ten przedmiot jest istotą,

⁶⁷ Ibidem, s. 130.

⁶⁸ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 311.

⁶⁹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 28.

⁷⁰ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 312.

⁷¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 107. Zob. także Idem: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 67—68 (§ 7).

czyli *bytem samym w sobie*. Ale jest on *bytem samym w sobie* także dla świadomości. Następstwem tego jest dwuznaczność prawdy świadomości. Świadomość operuje teraz dwoma przedmiotami: *bytem samym w sobie* i *tym samym bytem samym w sobie* jako *bytem dla niej*. Ten drugi wydaje się właściwie tylko refleksją świadomości skierowaną ku sobie samej, wyobrażeniem nie przedmiotu, lecz jej własnej wiedzy o pierwszym przedmiocie⁷². Przedmiotem świadomości jest więc działanie, jakiego świadomość doświadcza na sobie samej w tym sensie, że jest to doświadczenie dwojakie, a mianowicie doświadczenie samej siebie i doświadczenie swego przedmiotu. Fenomenologia ducha natomiast stanowi wiedzę o tym doświadczeniu. W tym sensie — zdaniem Hartmanna — dialektyka jest czystym doświadczeniem, to znaczy doświadczeniem, które filozof czyni na swoim przedmiocie, a w rezultacie — zarazem na poznaniu filozoficznym⁷³. Jest to więc proces polegający na tym, że świadomość wytwarza i przebiega swe momenty, a cały ten ruch stanowi to, co pozytywne, i jego prawdę. Dlatego też Hegel zaczyna od stwierdzenia, że prawda jest całością⁷⁴. Za takim rozumieniem doświadczenia i prawdy kryje się metafizyka Absolutu — co do tego niezależnie od siebie zgodni pozostają zarówno Hartmann, jak i Schnädelbach. Absolut jest tym, czego stopniowo postępujące samopojmowanie stanowi — według Hegla — ujęcie właściwego realnego procesu poza procesem doświadczenia. Ważną cechą owego procesu doświadczenia jest jego dialektyczny charakter, który wyraża się w rozróżnieniu bytu samoistnego i bytu dla nas (czyli przedmiotu). W każdym rodzaju wiedzy przedmiot ma — zdaniem Hegla — nie tylko byt w sobie, ale także byt dla nas (dla wiedzy). Dlatego też prawda wiedzy polega na zbieganiu się obu bytów, świadomość zaś obejmuje dwie strony stosunków, a to oznacza, że jest ona zarazem wiedzą i bytem, pojęciem i przedmiotem.

Charakter procesu zdobywania wiedzy ukazuje Hegel w *Przedmowie do Zasad filozofii prawa*. Z jednej bowiem strony charakteryzuje tam filozofię jako „swoją własną epokę ujętą w myślach”⁷⁵, z drugiej — mówi o sowie Minerwy, która „wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem”⁷⁶. Dlatego też wiedza jest najpierw pozbawiona ducha, a to oznacza, że ma charakter świadomości zmysłowej i dopiero na tym etapie rozpoczyna się droga filozofii. Jednocześnie nie wolno za-

⁷² G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 107—108.

⁷³ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 314.

⁷⁴ Zob. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 28.

⁷⁵ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa...*, s. 19.

⁷⁶ Ibidem, s. 21.

pominać, że wiedza nie sprowadza się tylko do wiedzy o rozwoju ducha, lecz jest również wiedzą o rozwijającym się duchu. „Duch, który w ten sposób się rozwiniął, wie o sobie, że jest duchem, jest *nauką* (*Wissenschaft*)”⁷⁷. Punkt wyjścia filozofii Hegla Herbert Schnädelbach ujmuje w sposób następujący: „Świadomość jest wiedzą absolutną zrazu tylko »w sobie«, a nie »w sobie i dla siebie«, tzn. jest ona właściwie absolutna, ale jeszcze tego nie wie. Tutaj znajdujemy systematyczne określenie doświadczenia w koncepcji Hegla, którego nigdy nie określa on inaczej niż jako proces, w którym świadomość, własnym wysiłkiem, zmienia się »dla niej« dokładnie w to, czym przecież od dawna jest już »w sobie«”⁷⁸. Ujawnia się tu różnica między fenomenologią ducha a nauką, o której Hegel pisze tak: „Jeśli w fenomenologii ducha każdy [poszczególony — A.J.N.] moment jest różnicą między wiedzą a prawdą oraz ruchem, w którym różnica ta zostaje zniesiona, to nauka nie zawiera w sobie ani tej różnicy, ani ruchu jej znoszenia; ponieważ [każdy — A.J.N.] moment ma tu formę pojęcia, przeto łączy on w bezpośredniej jedni przedmiotową formę prawdy i wiedzącą jaźń”⁷⁹. Fenomenologia jest zatem nauką o prawdziwej istocie bytu, ale jednocześnie byt podlega procesowi. W istocie rzeczy to właśnie proces stanowi prawdziwą istotę ducha, jest jego żywotnością. Dlatego prawda jest całością. Świadomość nie jest ani początkiem, ani końcem. Jest tylko samym procesem. Hegel, podkreślając, że prawda jest całością, chce zarazem zaakcentować, że „prawdziwą postacią istnienia prawdy może być tylko jej naukowy system”⁸⁰. Warto dodać, że przy takim rozumieniu prawda jest nie tylko prawdą teorii, lecz ma zarazem charakter ontologiczny. Przy czym nie chodzi tu jedynie o wiedzę pojedynczej świadomości, gdyż niezależnie od niej istnieje także wielkie historyczne doświadczenie ludzkości⁸¹. Znajduje to odzwierciedlenie w fenomenologii świadomości, której obiektem zainteresowania są dwa rodzaje zjawisk: zjawiska indywidualne oraz zjawiska historyczne. Obydwa rodzaje zjawisk są szeregami tego samego doświadczenia, co powo-

⁷⁷ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 34—35.

⁷⁸ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 56.

⁷⁹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 2. Warszawa 1965, s. 425.

⁸⁰ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 11. Na temat systemowego charakteru filozofii Hegla zob. H. Pisarek: *Problematyka systemowości w filozofii Hegla*. Wrocław 1994.

⁸¹ Hegel daje wyraz przekonaniu, że historia (dzieje) jest łańcuchem doświadczenia, jakiego dokonuje duch na duchu. Zob. G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów...*; we *Wstępie* do książki Hegel sam odsyła do §§ 341—360 swych *Zasad filozofii prawa*.

duje w efekcie, że istota rzeczy (duch) jest niewyczerpana⁸². Jednakże w ujęciu Hegla prawdziwa wiedza ma być wiedzą absolutną, a zatem fenomenologia ma na celu epifanię wiedzy absolutnej. Znajduje to wyraz — jak podkreśla Schnädelbach — dopiero w *Nauce logiki* i dlatego *Fenomenologia ducha* stanowi jedynie wprowadzenie do systemu nauk⁸³. Różnica między Heglem a Kantem polega na tym, że ten ostatni owo wprowadzenie rozumie jako naukę⁸⁴. Wniosek, jaki można wysnuć z fenomenologii ducha, brzmi następująco: fenomenologia ducha jest wiecznym zadaniem filozofii⁸⁵.

Fenomenologia ducha pokazuje przede wszystkim drogę „stawiania się wiedzy”⁸⁶, która to droga rozpoczyna się od pewności zmysłowej, gdyż nasza wiedza jest najpierw wiedzą o tym, co dane bezpośrednio. Od tego właśnie rozpoczyna się droga do filozofii. Skoro jednak nauka i droga do nauki są tym samym, to zrozumiała jest uwaga Schnädelbacha: „W ten sposób staje się zrozumiałe, dlaczego dla Hegla »fenomenologia ducha« jest równoznaczna z »nauką o przejawianiu się wiedzy« [w tłum. polskim: »droga do nauki jest już nauką«] i z »nauką o doświadczeniach świadomości«”⁸⁷. Wynika stąd jednoznacznie, że świadomość musi przejść po kolei wszystkie szczeble, rozpoczynając od tego, co pierwsze w porządku poznawczym. Właśnie z tego powodu *Fenomenologia ducha* ukazuje porządek poznawczy (*ordo cognoscendi*), podczas gdy *Nauka logiki* — porządek bytowy (*ordo essendi*). Hegel pisze: „Naszym przedmiotem pierwszym, czyli bezpośrednim, może być jedynie taka wiedza, która sama jest bezpośrednia, która jest *wiedzą o tym, co bezpośrednie*, czyli o tym, co posiada byt (*das Seiende*)”⁸⁸. Pewność zmysłowa tutaj dana nie ujmuje jednak prawdy, dlatego konieczne staje się przejście do spostrzeżenia⁸⁹, gdyż na poziomie pewności zmysłowej świadomość doświadcza tego, że jest czymś innym. „Bezpośrednia pewność nie ujmuje tego, co jest naprawdę (*das Wahre*), jej prawda (*Wahrheit*) jest bowiem to, co ogólne, ona zaś chce ująć

⁸² Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 322.

⁸³ Zob. G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, T. 1, s. 9—10.

⁸⁴ „Ta konieczność kolejnego następstwa wszystkich postaci świadomości sprawia, że sama droga do nauki jest już *nauką* i — w konsekwencji — jest co do swej treści *nauką o doświadczeniach świadomości*”. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 110.

⁸⁵ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 324.

⁸⁶ Ibidem, s. 362.

⁸⁷ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 49. Dopisek w nawiasie prostokątnym występuje w takiej formie w tekście Schnädelbacha w celu zaakcentowania różnicy, jaka zaznacza się w jego filozofii.

⁸⁸ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 113.

⁸⁹ Adam Landman tłumaczy „*Wahrnehmung*” jako „postrzeżenie”. Zob. ibidem.

tę oto [rzecz — A.L.]⁹⁰. We wszelkim doświadczeniu Ja przejawia się jako ogólne, co pozostaje w zgodzie z tezą Hegla, że to, co ogólne, jest prawdą. Hegel pisze wprost, że „jedynie absolut jest prawdziwy, albo inaczej mówiąc, jedynie prawda jest absolutem”⁹¹.

Spostrzeżenie ujmuje jednak rzecz jako samodzielną, a dopiero rozsądek (*Verstand*) znosi tę samodzielność, gdyż pozwala uznać, że ogólną podstawą rzeczy jest siła — w niej tkwi początek Heglowskiej dialektyki. Samowiedza rozpoczyna się zatem od najniższego szczebla, mianowicie od pożądania. Ono jednak niszczy samodzielny przedmiot; a zarazem doświadcza, że przedmiot musi być samodzielny, aby zostać zniszczony. Zjawisko rozumiane jest jako gra sił, a przejście od świadomości do samowiedzy opiera się na pojęciu nieskończoności. „Teraz, gdy staje się ona [nieskończoność — A.J.N.] wreszcie przedmiotem dla świadomości, *taką, jaką jest* — świadomość staje się *samowiedzą*”⁹². Wyjaśnienia istoty samowiedzy dokonuje Hegel, odwołując się do dialektyki pana i niewolnika: „[...] jedna, samoistna, której istotą jest byt dla siebie, i druga, niesamoistna, której istotą jest życie, czyli byt dla kogoś innego. Pierwsza jest *panem*, druga — niewolnikiem”⁹³. Obydwaj — zarówno pan, jak i niewolnik — pozostają w relacji nie tylko do siebie, ale także do świata rzeczy. Panem jest ten, kto ma poczucie wolności i samoistności, albo jeszcze inaczej: „[...] pan pozostaje *w pośrednim stosunku do niewolnika poprzez byt samoistny* (*das selbständige Sein*), gdyż byt ten jest właśnie tym, co niewolnika uczyniło niewolnikiem”⁹⁴. Niewolnikiem jest ten, kto rezygnuje z samowiedzy na rzecz bytu fizycznego, a więc ten, kto przyjmuje postawę, w której byt rzeczy zostaje uznany za „byt samoistny”). Dialektyka pana i niewolnika ukazuje zarazem wzajemną zależność, gdyż istotą niewolnika jest byt-dla-siebie pana, ale jednocześnie świadomość pana jest świadomością niewolnika. Dynamika relacji między panem a niewolnikiem ukazuje, że niewolnik staje się panem pana, pan zaś staje się niewolnikiem niewolnika. Pan sam czyni się zależnym od niewolnika, jeśli potrzebuje jego pracy, natomiast niewolnik zyskuje nad nim przewagę, jeżeli uczy się rzeczy, których tenże potrzebuje. Hegel mówi tu o trzech rodzajach motywacji. Pierwszą z nich jest strach, gdyż pan utrzymuje niewolnika w strachu, a „strach przed panem jest początkiem mądrości”⁹⁵. Drugi rodzaj motywacji stanowi praca, trzeci zaś — kształcenie,

⁹⁰ Ibidem, T. 1, s. 130.

⁹¹ Ibidem, s. 96.

⁹² Ibidem, s. 191.

⁹³ Ibidem, s. 221.

⁹⁴ Ibidem, s. 221—222.

⁹⁵ Ibidem, s. 225.

ponieważ „praca kształtuje”⁹⁶. Wniosek, jaki Hegel wyciąga z dialektyki pana i niewolnika, można by sformułować następująco: samowiedza jest świadomością myślącą⁹⁷. Wolność samowiedzy (świadomości) wyraża się — zdaniem Hegla — w stoicyzmie, sceptycyzmie oraz w świadomości nieszczęśliwej, która jest świadomością „siebie jako istoty podwojonej i ze sobą tylko sprzecznej”⁹⁸. Hartmann daje wyraz przekonaniu, że dialektyka pana i niewolnika należy do najpiękniejszych fragmentów *Fenomenologii ducha*. „Zarazem — pisze on — jest to najlepszy przykład dialektyki tkwiącej w samej rzeczy, a więc jej treścią doświadczalnej obiektywności i niezależności od systematyczno-stanowiskowych założeń”⁹⁹. Schnädelbach natomiast zwraca uwagę, że w dialektyce pana i niewolnika znajdujemy podstawę stosunków społecznych: „Już młody Marks wierzył, że w rozdziale *Fenomenologii ducha* poświęconym samowiedzy odkrył teorię struktury walki klas, która zgodnie z *Manifestem komunistycznym*, stanowi istotę wszelkiej dotychczasowej historii. Dlatego marksistowska lektura Hegla prawie zawsze nie tylko interpretowała ten rozdział historyczno-filozoficznie, lecz ponadto wynosiła go do rangi kluczowego tekstu całej Heglowskiej filozofii”¹⁰⁰.

Kolejnym, trzecim już — oprócz świadomości i samowiedzy — filarem *Fenomenologii ducha* jest rozum. „Dzięki temu, że samowiedza okazuje się teraz rozumem, jej dotychczasowy negatywny stosunek do innobytu przemienia się w stosunek pozytywny”¹⁰¹. W rozumie samowiedza „odkrywa świat jako swój nowy rzeczywisty świat”¹⁰². Samowiedza odkrywa zatem, że byt, któremu przypisujemy realność i doskonałość, nie leży poza nią, lecz tkwi w niej. Innymi słowy, samowiedza odwołuje się do idealizmu, a zasada tego idealizmu brzmi: „Rozum to pewność świadomości, że jest ona wszechrealnością; w taki oto sposób idealizm wyraża pojęcie rozumu”¹⁰³. Tym, co nowe — zauważa Hartmann — nie jest ani sama teza, ani podana definicja rozumu, ani też twierdzenie, że jest to idealizm. Tym, co nowe, jest tutaj fakt, że twierdzenie to stanowi rezultat stopniowego procesu¹⁰⁴. Rozum ukazu-

⁹⁶ Ibidem, s. 226.

⁹⁷ Zob. ibidem, s. 231. Hartmann pisze: „Świadomość «wolna» jest świadomością myślącą”. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 336.

⁹⁸ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 240.

⁹⁹ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 333.

¹⁰⁰ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 66.

¹⁰¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 268.

¹⁰² Ibidem, s. 269.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 338.

je zatem nowy stosunek do świata, do rzeczy i do siebie samego, stosunek, który opiera się na współistnieniu, uzupełnieniu się. Czyn rozum, który obserwuje świat, jest wiedzą. Rozum opisuje, wyciąga to, co istotne, i w ten sposób dochodzi do ujęcia „systemu rzeczy” — świat indywiduum okazuje się złożony i dwuznaczny; indywiduum i świat modyfikują się wzajemnie. „Rozum — konkluduje Zbigniew Kuderowicz — okazuje się więc ważnym etapem tworzenia wiedzy filozoficznej, która rozpoznaje świat jako teren realizacji uniwersalnych wartości i jako sensowną całość, w której ludzkość odnajduje sens swego istnienia. Tylko dlatego można ująć świat jako sensowną całość, ponieważ stanowi on rozumną rzeczywistość, a bez tego filozofia nie byłaby możliwa”¹⁰⁵.

Ostatnim zaś ogniwem stającej się wiedzy jest fenomenologia ducha prawdziwego. Indywiduum jest dla Hegla częścią „naturalnej moralnej wspólnoty”, zarazem jednak fenomenologia ducha to właśnie uświadomienie sobie, że — po pierwsze — „Duch jest [...] istotą absolutną i realną, która sama siebie podtrzymuje. Wszystkie dotychczasowe postaci świadomości były abstrakcjami ducha; polegały one na tym, że duch analizował sam siebie, rozróżniał swoje momenty i przy niektórych się zatrzymywał”¹⁰⁶. Zdaniem Hegla, duch jest rzeczywistością samoistną, która sama nadaje sobie rację i istnieje dzięki swym immanentnym zasadom. Po drugie, duch jest historią powstawania i funkcjonowania wartości uznanych za uniwersalne, a w tej historii rzeczywistość rozumna odgrywa rolę niezbywalną. Podkreślmy, że Hegel nie do końca jest filozofem oświecenia. Te kwestie jedynie bardzo go interesowały, czego wyrazem są lektury francuskich filozofów oświeceniowych¹⁰⁷. Jednocześnie podkreśla, że każdy wiek i każda postać bytu duchowego rządzi się własnymi prawami, mającymi nie tylko charakter praw historycznych, lecz także praw wiecznych (koniecznych). Natomiast we *Wstępie do Wykładów z filozofii dziejów* zaznacza: „Prawo ducha świata wyższe jest od wszelkich uprawnień jednostki”¹⁰⁸. Warto przy okazji podkreślić stanowisko Schnädelbacha, który interpretuje Hegłowskiego ducha w kontekście kultury: „»Duch« nie oznacza dla niego — co Marks i marksiści przypisują Hegłowi do dziś — tylko świadomości, a tym bardziej nie jest czymś czysto duchowym, czemu można przeciwstawić to, co materialne. Użycie przez Hegla terminu »duch« ma swój

¹⁰⁵ Z. Kuderowicz: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989, s. 624.

¹⁰⁶ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 2, s. 5.

¹⁰⁷ Na ten temat oraz na temat stosunku Hegla do Oświecenia zob. K. Bał: *Rozum i historia...*; G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 2, s. 126 i nast.

¹⁰⁸ G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów...*, T. 1, s. 56.

pierwowzór zarówno w »duchu praw (*lesprit des lois*)« Monteskiusza, jak i »duchu narodu« Herdera. Ani w jednym, ani w drugim przypadku nie chodzi o coś demonicznego i ulotnego, co mogłoby istnieć autonomicznie, a więc niezależnie od rzeczywistości państwa lub narodu, lecz idzie o sposób, w jaki żywotne są prawa w państwie bądź też obyczaje i zwyczaje w narodzie, co znowu nie jest niczym innym, jak ich prawnym bądź powszednim sposobem życia. Dokładnie w tym znaczeniu Hegel mówi: »Duch jest *życiem etycznym narodu*« (FD II, 7), przy czym przez »to, co etyczne«, ma na myśli przede wszystkim tylko »obyczaje« (łac. *mores*), a nie to, co moralne w ścisłym znaczeniu. W większości przypadków, w których Hegel używa terminu »duch«, możemy użyć słowa »kultura«, które w czasach Hegla nie funkcjonowało jeszcze jako termin powszechny. Według Hegla duch jest »jednostką, która stanowi świat« (FD II, 7). Jest on za każdym razem indywidualnym światem w znaczeniu Herdera, który zdecydowanie występował przeciwko uniwersalistycznym roszczeniom filozofii oświecenia i obstawał przy indywidualności różnorodnych »duchów narodu«, rozumianych niezmiennie jako kultury narodowe; zarazem indywiduum odnajduje siebie na szczęblu ducha w świecie, który nie jest mu obcy, ponieważ jest to jego świat. Taka interpretacja znajduje potwierdzenie w zdaniu, którym Hegel rozpoczyna rozdział poświęcony duchowi: »Rozum jest duchem, kiedy jego pewność, że jest wszechrealnością, zostaje podniesiona do godności prawdy i kiedy uświadamia sobie, że on sam jest swoim światem, a świat jest nim samym« (FD II, 3). W całym szeregu postaci świadomości, których następowania po sobie śledzi *Fenomenologia ducha*, duch powinien wyłaniać się z rozumu właśnie dzięki temu, że idealistyczna »pewność, że jest wszechrealnością, zostaje podniesiona do godności prawdy«. Zdaniem Hegla, dzieje się to mocą wspomnianej już immanentnej dialektyki abstrakcyjnego rozumu »Ja jestem Ja«. W rezultacie można to w dużym uproszczeniu określić jako immanentne zapośredniczenie rozumu teoretycznego i praktycznego, tzn. jako rozwiązanie problemu jedności rozumu, którego (w rozumieniu Schellinga i Hegla) nie wyjaśnili Kant i Fichte¹⁰⁹. W innym natomiast miejscu Schnädelbach stwierdza: »To, co nazywamy kulturą, u Hegla nosi nazwę »ducha«, współczesność zaś, którą czyni przedmiotem swej krytyki, określa on jako »świat wyobcowanego wobec siebie ducha«¹¹⁰.

Po trzecie wreszcie, wskazać trzeba Heglowskie poszukiwanie czynnika jednoczącego świat z Absolutem, który znajduje on w religii.

¹⁰⁹ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 68—70.

¹¹⁰ H. Schnädelbach: *Kultura*. W: *Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. E. Martens, H. Schnädelbach. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1995, s. 567.

Należy przy tym podkreślić, że dopiero tutaj konkretna staje się myśl, że rozum jest Absolutem. „Jako Absolut, nie jest ona ukrytym tłem rzeczywistości, lecz konkretną rzeczywistością w świecie samego człowieka”¹¹¹. Sam Hegel kwestię tę — na początku części *Fenomenologii ducha* poświęconej religii — ujmując następująco: „W rozpatrywanych przez nas dotychczas ukształtowaniach, które ogólnie biorąc, różniły się od siebie jako *świadomość, samowiedza, rozum i duch*, mieliśmy wprawdzie do czynienia również z *religią* jako świadomością *istoty absolutnej* w ogóle, ale tylko z *punktu widzenia świadomości*, uświadamiającej sobie istotę absolutną. Nie występowała natomiast w tych formach istota absolutna *sama w sobie i dla siebie* — nie występowała samowiedza ducha”¹¹². Zdaniem Hegla, religia stopniuje się według postaci jej przedmiotu, którym jest Absolut. Ponieważ zaś Absolut jest wszystkim we wszystkim, to wszystko, co rzeczywiste, może mieć różnorodną postać. Innymi słowy, za Absolut może zostać uznane to wszystko, w czym zostanie on ujrzany (od najniższej do najwyższej formy bytu). W każdej z tych postaci religia ma swoją prawdę, bez konieczności bycia religią prawdziwą. Hegel wyróżnia trzy szczeble religii. Pierwszym jest religia naturalna, drugim — religia sztuki, natomiast trzecim — religia jawna (*die offenbare Religion*)¹¹³. Fenomenologia ducha musi wykonać jeszcze jeden, ostatni już krok. Osiągnęła wprawdzie królestwo ducha, ale dla Hegla religia wiąże się z wyobrażeniem, a nie z pojęciem. Tym samym religia nie może być postrzegana jako doskonalsza od filozofii. Ale jednocześnie ten moment koncepcji Hegla stanowił o istocie jego sporu z Friedrichem E.D. Schleiermacherem, dla którego religia nie była kwestią wyobrażenia, lecz uczucia. Na tym polega nie tylko zasadnicza różnica między tymi dwoma koncepcjami, ale w tym tkwi również niemożliwość prowadzenia jakiegokolwiek dyskusji. Koncepcja Hegla wymaga jeszcze jednego kroku, a mianowicie refleksji, że duch dotarł do samego siebie, czyli do swego pojęcia¹¹⁴. Refleksję, jaka się tu nasuwa, nazywa Hegel nauką¹¹⁵. Wiedza absolutna jest szczeblem, na którym skończony podmiot uczestniczy w życiu myślącej siebie myśli, w życiu Absolutu.

¹¹¹ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 347.

¹¹² G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 2, s. 281.

¹¹³ Zob. ibidem, s. 292. W przypisie Adam Landman akcentuje ewolucję poglądów Hegla, który w *Encyklopedii nauk filozoficznych* mówił już o chrześcijaństwie jako religii objawionej (*Die geoffenbarte Religion*). Zob. G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 564.

¹¹⁴ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 362.

¹¹⁵ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 2, s. 415.

Nauka logiki

Fenomenologia ducha ukazuje całą drogę świadomości w koncepcji Hegla. Świadomość natomiast odkryła, że jest samowiedzą; z kolei samowiedza — że jest rozumem; rozum zaś — że jest duchem i wreszcie duch — że jest pojmowaniem samego siebie¹¹⁶. Poznaliśmy w ten sposób Heglowski ruch myśli, który jednak dopiero w *Nauce logiki* ulega określonym konkretyzacji. Wielu też interpretatorów ma trudności z ustaleniem, o czym on, tak naprawdę, traktuje. Wątpliwości tych jednak nie podziela Schnädelbach, który stwierdza: „Nie jest ona [logika Hegla — A.J.N.] logiką w naszym znaczeniu, a tylko jej tytuł wynika z klasycznego, od czasów szkoły stoickiej zazwyczaj przyjmowanego podziału filozofii, wedle którego filozofia = nauka składa się z logiki, fizyki i etyki. Zgodnie z tym podziałem, logika nie jest — jak u Arystotelesa — tylko organonem bądź metodologią, lecz sama stanowi część nauki, a mianowicie naukę o *lógos*”¹¹⁷. Podział logiki na obiektywną i subiektywną oraz powiązanie logiki subiektywnej z podmiotem świadczą o jej odpsychologizowaniu i dlatego „logika zbiega się z metafizyką”¹¹⁸. Na jeszcze inny aspekt logiki Hegla zwraca uwagę Albert Schweigler (1819—1857): „Logika Hegla jest naukowym przedstawieniem i rozwinięciem czystych pojęć rozumu, tych pojęć i kategorii, które leżą u podstaw wszelkiego myślenia i bytu, które są w takim samym stopniu podstawowymi określeniami subiektywnego poznania, jak i duszy (*inwohnende Seele*) obiektywnej rzeczywistości, w którym byt idealny i realny mają punkt zbieżny”¹¹⁹. Hartmann, jak i Lehmann wprost utożsamiają logikę z ontologią¹²⁰. Hartmann pisze: „Przedmiotem logiki jest Absolut. Podstawowy pogląd idealizmu niemieckiego jest następujący: Absolut jest rozumem. Nie jest on świadomością. Świadomość jest wtórna. Fenomenologia świadomości jest nauką o tym, co wtórne. Rozum jest czymś więcej niż świadomość. Występuje on nieświadomiony we wszelkim bycie, także tym najprostszym —

¹¹⁶ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 363.

¹¹⁷ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 86.

¹¹⁸ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 88.

¹¹⁹ Takie zdanie wyraża Albert Schweigler w swej *Historii filozofii*. Zob. A. Schweigler: *Geschichte der Philosophie im Umriss. Ein Leitfaden zur Übersicht*. Leipzig 1908, s. 444.

¹²⁰ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 365; G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 103.

tak uczył już Schelling¹²¹. Zgodnie z tym logika stanowi tę część filozofii, która zajmuje się odsłonięciem wewnętrznej istoty Absolutu. Wprawdzie Absolut nie jest świadomością, ale zostaje uświadomiony w naszym myśleniu. W myśleniu występuje zarazem to, co poznające, i to, co poznane, a więc istnieje w nim realna identyczność podmiotu i przedmiotu. Dlatego też nasze myślenie to pojmowanie Absolutu. W tym znaczeniu logika jest nauką o Absolutcie, to znaczy wiedzą Absolutu o sobie w sobie. Hartmann wyraża przekonanie, że logika, będąc przede wszystkim ontologią, traktuje o tych samych podstawowych określeniach bytu, co tradycyjna ontologia¹²². Jednocześnie twierdzi, że Hegłowski postulat logiki wiąże się z potrzebą pokazania całego systemu kategorii. Wskazuje zarazem absolutną identyczność kategorii w ujęciu Hegla: „Kategorie myślenia są kategoriami Absolutu i dlatego są kategoriami wszelkiego bytu, przyrody i ducha”¹²³. Zarazem dodaje, że wiedza o Absolutcie nie jest czymś dodatkowym, lecz samym samo-się-pojmującym Absolutem. Wynika stąd teza o identyczności myśli i rzeczy oraz pojęcia i bytu.

Hegel rozważa również problem tego, co pierwsze dla fenomenologii i logiki. Fenomenologia rozpoczyna się niejako od środka — od tego, co bezpośrednio dane — a zatem uchwytuje porządek poznawania (*ordo cognoscendi*) i musi go cały przejść. Innymi słowy, fenomenologia rozpoczyna od świadomości na jej najniższym poziomie, ale rzecz w tym, że to, co dane jako pierwsze, nie jest tym, co pierwsze. Na tym polega różnica między *Fenomenologią ducha* a *Nauką logiki*. Logika jest dla Hegla nauką o tym, co pierwsze. „Kategorie Absolutu są tym, co istnieje przed stworzeniem przyrody i skończonego ducha. Dlatego nie mogą one być najwyższymi i najbardziej czystymi określeniami, lecz przeciwnie: najprostszymi i najbardziej podstawowymi”¹²⁴. Dlatego też przedmiotem logiki jest Absolut w takiej postaci, w jakiej istnieje przed podziałem. Ujęcie kategorii ujawnia jeszcze jedną trudność, tę mianowicie, że kategorie Absolutu w Hegłowskiej logice pojęte są jako najprostsze i podstawowe. Nie znaczy to, że nie istnieją złożone kategorie, bo kategorie takie nie istnieją w Absolutcie, lecz w sferze ducha. Zatem kategorie logiki to te kategorie, które istnieją przed podziałem różnorodności (przed podziałem przyrody i ducha). Przed wszelką różnorodnością tego, co doświadczane, leży to, co niedoświadczalne. Tak rozumiane kategorie „są orzecznikami, w których okreś-

¹²¹ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 364.

¹²² Ibidem, s. 365.

¹²³ Ibidem, s. 364.

¹²⁴ Ibidem, s. 371.

la się Absolut”¹²⁵. Jednakże Absolut, jako podmiot możliwych sądów, bez predykatów (i przed nimi) nie oznacza nic. Jest to zgodne z przekonaniem, że wszelkie myślenie wiąże się z określaniem i porusza się wśród predykatów. Absolut w logice jest więc różnorodnością treści jeszcze przed wszelkim określeniem. Tak pojęta nauka o kategoriach nie jest nauką, która traktuje o kategoriach Arystotelesa czy Kanta.

Badanie kategorii ujawnia też problem dialektyki. W badaniach kategorialnych chodzi Heglowi o wewnętrzne ujęcie istoty Absolutu, jednakże w efekcie badań kategorialnych ukazuje się znaczenie dialektyki. Badania kategorialne po części odwołują się do problemu kategorii, tak jak rozumiał go zwłaszcza Platon, a później Arystoteles. Do badań tych mamy kilka zastrzeżeń. Po pierwsze, Absolut w ujęciu Hegla jest istotą należącą do tego świata, w nim się realizuje. Po drugie, historia myśli i system myśli pod względem treściowym są jednym i tym samym, ale rozwijają się w innym wymiarze. Dlatego też Absolut jako temat logiki stanowi podstawowy temat wszelkiej metafizyki¹²⁶. Hartmann akcentuje fakt, że Hegel okazuje się więc tylko myślicielem uwikłanym w swą historię. Oryginalne myślenie jest myśleniem historii w jej makrokosmicznej rzeczywistości, która na tysiące sposobów zbliża się do Absolutu¹²⁷. W tym ujęciu system Hegla stanowi tylko ostatni człon.

O wielkości Heglowskiego ujęcia decydować ma dialektyka, której istotnym elementem jest „wysiłek pojęcia” (*Anstrengung des Begriffs*). W *Fenomenologii ducha* utożsamia Hegel dialektykę z nauką: „W uprawianiu nauki chodzi więc o to, by wysiłek, jakiego dokonuje pojęcie (*die Anstrengung des Begriffs*), wziąć na samego siebie”¹²⁸. Dialektyka zawiera się w schemacie: teza, antyteza i „zniesienie” (*Aufhebung*) w syntezie, a drugim istotnym jej elementem jest ruch pojęcia¹²⁹. W *Fenomenologii ducha* „zniesienie” tłumaczy Hegel następująco: „Zniesienie występuje tu w swej prawdziwej, podwójnej roli [...]: jest ono jednocześnie *negowaniem i zachowywaniem*”¹³⁰. Heglowskie zniesienie nie jest więc zniesieniem w sensie tylko negatywnym, lecz ma również aspekt pozytywny. Adam Landman, polski tłumacz Hegla, akcentuje fakt, że zniesienie oznacza — po pierwsze — położenie kresu czemuś

¹²⁵ „Die Kategorien sind die Prädikate, in denen das Absolute sich bestimmt”. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 372.

¹²⁶ Zob. ibidem, s. 376.

¹²⁷ Zob. ibidem, s. 377.

¹²⁸ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, T. 1, s. 74.

¹²⁹ Zob. ibidem, s. 32, 74.

¹³⁰ Ibidem, s. 132.

oraz — po drugie — zachowanie czegoś¹³¹. Gdyby zniesienie miało tylko sens negatywny, to w zasadzie upadłaby cała dialektyka Hegla. Tymczasem w *Nauce logiki* znajduje się taki oto fragment: „Nic przeciwstawiamy zazwyczaj Czemuś. Ale coś jest już pewnym określonym bytem różniącym się od drugiego Czegoś. Podobnie Nic, przeciwstawione jakiemuś Czemuś, jest Niczym jakiegoś Czegoś, jest określonym Nic”¹³². Problem, jaki ujawnia dialektyka, polega jednak na tym, że jest ona rodzajem widzenia. Ale to, co widziane, jest w nim tylko przedmiotem widzenia, a nie samym widzeniem¹³³. Zdaniem Hartmanna, myśl Hegla z całą mocą ujawnia problem z ukazaniem metody — tym bardziej, że nie chodzi tu o wyprowadzenie (dedukcję) wszelkich kategorii z jednej zasady, jak to było w filozofii Fichtego. Problem metody sprowadza się do tego, że „pojmująca wszystko dialektyka zawodzi przed zadaniem określenia samej siebie”¹³⁴. Również sam Hegel miał problemy z określeniem metody swych badań, przy czym kwestii tej nie uznał za najistotniejszą. „Dopiero w nowszych czasach — pisze Hegel w *Nauce logiki* — uświadomiono sobie, że ustalenie tego, co ma być początkiem w filozofii, jest rzeczą trudną, przy czym zarówno podstawa tej trudności, jak i możliwość jej rozwiązania stały się przedmiotem częstych dyskusji. Początek filozofii musi być albo czymś *zapośredniczonym*, albo czymś *bezpośrednim*, a tymczasem łatwo jest wykazać, że nie może on być ani jednym, ani drugim; wobec czego obalony zostaje zarówno ten, jak i tamten sposób rozpoczynania”¹³⁵. Warto zaznaczyć, że podobna kwestia występuje w strukturze *Krytyki czystego rozumu* Kanta, w której metodologię transcendentálną wprowadza autor dopiero na końcu książki. Wilhelm Windelband w 1882 roku tak charakteryzował trudności z recepcją myśli Kanta, choć można to odnieść również do Hegla: „Metoda dialektyczna niemieckich filozofów dla większości jest dziwnym i głupim kaprysem, a jeśli Kant wierzył w to, że ustalił dla filozofii metodę »krytyczną«, to historycy jeszcze dzisiaj nie są zgodni co do tego, co miał przez to na myśli”¹³⁶.

Z ruchu pojęcia i jego wysiłku wynika, że pojęcie zawsze jest nieadekwatne¹³⁷. Przyczyna tego tkwi w różnorodności, zmienności ogłą-

¹³¹ Ibidem, s. 29—30 (przypis).

¹³² G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, T. 1, s. 94.

¹³³ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 380.

¹³⁴ Ibidem. Gwoli sprawiedliwości należy dodać, że filozofia Hegla nie potrzebuje żadnej dedukcji, gdyż „dialektyka nie jest dedukcją”. Ibidem, s. 384.

¹³⁵ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, T. 1, s. 69.

¹³⁶ W. Windelband: *Was ist Philosophie?* W: *I d e m*: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. Tübingen 1911, s. 10.

¹³⁷ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 385.

du, dlatego właśnie pojęcie podlega takim samym prawom, a rezultatem jest nowe pojęcie pojęcia. Owa żywotność pojęcia każe patrzeć na nie inaczej niż w dotychczasowej filozofii. Zdaniem Hegla, historia i dialektyka pojęcia są jednym i tym samym procesem, to znaczy historia filozofii przebiega dialektycznie, a logika jest powrotem historycznych stadiów zmian¹³⁸. Jednakże skoro tym, co trwałe, jest proces, to otwarte pozostaje pytanie, czy w tym „ruchu” (wysiłku) pojęcia nie ma jednak pewnych elementów wspólnych. Zdaniem Hartmanna, są tu trzy elementy wspólne. Po pierwsze, rzecz, która jest pojmowana, po drugie, skierowana ku rzeczy postawa, którą można określić jako pojmująca, i po trzecie, związek jedności cech, jego charakter systemowy¹³⁹.

Ruch pojęcia jest dla Hegla faktem. Pytaniem pozostaje jedynie, jak wygląda sprawa jego możliwości oraz konieczności, a więc nasuwa się pytanie o to, czy istnieje jakaś wewnętrzna zasada następstwa. Wiąże się ona ze „zniesieniem”, które — o czym była już mowa — zajmuje naczelne miejsce w dialektyce Hegla. Zniesienie nie jest unicestwieniem, gdyż ma co prawda sens negatywny (oznacza „koniec”), ale sens pozytywny sprowadza się do „zachowania, utrzymania”. Dialektyka Hegla z całą mocą ujawnia tu problem tak zwanego myślenia negatywnego, czyli negacji określenia. Wiąże się dialektyka z tym, że fundamentalne pojęcia metafizyki, takie jak „nieśmiertelność”, „nieskończoność”, „bezwarunkowość”, „ponadzmysłowość”, „transcendencja”, mają podłoże negatywne. Ale problem polega na tym, że to, co negatywne, może mieć pozytywny sens. Jest to możliwe dlatego, że nie neguje się bytu we wszelkich jego określeniach, lecz tylko w jednym określeniu, albo w kilku określeniach. I tak, na przykład, w nieśmiertelności neguje się śmierć, ale nie życie. W *Nauce logiki* Hegel tak charakteryzuje znaczenie negatywności: „Jedyne, co umożliwia *osiągnięcie naukowego rozwoju* [...], to poznanie logicznego twierdzenia głoszącego, że to, co negatywne, jest w równej mierze czymś pozytywnym, czyli że to, co jest sprzeczne z sobą samym, nie rozwiązuje się w jakieś zero, w abstrakcyjne Nic, lecz jest w istocie rzeczy tylko negacją własnej *szczegółowej* treści, albo inaczej mówiąc, że tego rodzaju negacja nie jest negacją wszystkiego (*alle Negation*), lecz *negacją określonej rzeczy* (*Sache*), która rozwiązuje się, a więc negacją określoną; słowem, że w rezultacie zawarte jest w istocie rzeczy to, z czego rezultat ten wynika”¹⁴⁰.

¹³⁸ Ibidem, s. 387.

¹³⁹ Zob. ibidem, s. 388.

¹⁴⁰ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, T. 1, s. 49–50.

Istotną cechą dialektyki Hegla stanowi też wewnętrzna dynamika. Dialektyka jest nauką nie tylko o Absolucie, lecz także o jego ruchu i rozwoju, i dlatego logika pojmuje sprzeczność jako to, co właściwe, i ujmuje ją w antynomie. Dialektyka jest samo-myśleniem-się Boga w nas, jest wiecznym rozumem, który realizuje się w naszym myśleniu¹⁴¹. Toteż podstawowa różnica między fenomenologią a logiką dotyczy tego, że fenomenologia zajmuje się formami zjawiskowymi ducha, natomiast logika — samym duchem. Jednocześnie dialektyka jest nie tylko metodą, gdyż jest ona dialektyką myślenia, a zarazem dialektyką jego przedmiotu. Dlatego też pojawia się w dialektyce Hegla — podobnie jak w rozważaniach Arystotelesa — aporetyka. Ale przedmiotem jej dociekań jest Bóg, gdyż jako myśl Boga, wyraża ona dialektykę świata, jego metafizyczny proces, natomiast jako myśl człowieka, jest to dialektyka pojęcia, wiedzy metafizycznej¹⁴². Tak rozumiana, charakteryzuje się dialektyka tym, co Hartmann nazywa formalnym prawem dialektyki, które głosi: „Każdy przedmiot ma swoją własną, tylko jemu przynależną dialektykę. Jest ona absolutnie niemożliwa do przeniesienia na inny przedmiot, jedyna, niemożliwa do zastąpienia jej inną”¹⁴³. Okazuje się zatem, że dialektyka jest czymś więcej niż tylko metodą, przy czym nie jest ona schematyczna i dlatego wymaga stałego „wysiłku pojęcia”. Zależność ta ujawnia się dwojako: istota dialektyki leży w myśli, ale także w przedmiocie.

Problem filozofii Hegla można — za Hartmannem — ująć następująco: to, co bezpośrednio dane, nie jest tym, co obiektywnie bezpośrednio¹⁴⁴. To, co bezpośrednio (początek, a więc to, o czym traktuje logika), ma zapośredniczenie w całej drodze fenomenologii; to, co bezpośrednio, stanowi wyraz refleksji. Początek zatem jest negatywny: inaczej mówiąc, nauka bierze początek z bezpośredniego, pozbawionego określeń pojęcia bytu (niczego). Dlatego też Hegel tak ogromną rolę przywiązuje do dialektyki, która ma w jego koncepcji podwójny wymiar. Jest to, po pierwsze, dialektyka samego początku, po drugie zaś, dialektyka bytu i nicości. Początek zawiera więc byt i nicość, to znaczy jest jednością bytu i nicości, dlatego też początek jest — jak mówi Hegel — „identycznością identyczności i nieidentyczności”¹⁴⁵. W tym miejscu dociera Hartmann do tego, co Schnädelbach nazwał podstawową figurą spekulatywną myślenia Hegla¹⁴⁶. Dialektyka konstatuje

¹⁴¹ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 396.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Ibidem, s. 402.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 409.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 411.

¹⁴⁶ Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 11 i nast.

— w odróżnieniu od sposobu myślenia niedialektycznego, który oprze się na stwierdzeniu: „byt jest niebytem” — że byt okazał się niebytem, co znaczy, że w tym dowodzie przeszedł do niebytu. Jednakże prawda nie jest ani bytem, ani niebytem, lecz prawdą jest to, że byt przeszedł w niebyt, a niebyt w byt¹⁴⁷. Sprzeczność więc nie tylko nie jest wyłączona z rzeczywistości, ale stanowi jej najgłębszą naturę i dlatego prawda nie leży ani w identyczności, ani też w nieidentyczności, lecz w czymś trzecim. Tym trzecim zaś jest stawanie się (*Werden*). Stawanie się jest podstawową kategorią, a byt i niebyt są jego momentami, co w *Nauce logiki* Hegel ujmuje następująco: „Stawanie się jest nierozdzielnością bytu i Niczego, ale nie taką jednią, która zostaje wyabstrahowana z bytu i z Niczego”¹⁴⁸. Natomiast w *Encyklopedii nauk filozoficznych* formułuje to tak: „Czysty byt stanowi początek, ponieważ jest on zarówno czystą myślą, jak też nieokreśloną prostą bezpośredniością, a pierwszy początek nie może być właśnie niczym zapośredniczonym ani nie może zawierać żadnego dalszego określenia. [...] Otóż ten czysty byt jest *czystą abstrakcją*, a przeto tym, co *absolutnie negatywne* i co, wzięte również w sposób bezpośredni, jest *Niczym*. [...] Tak samo i na odwrót — *Nic* jako to *Nic* bezpośrednio, równe samemu sobie, jest *tym samym*, co *byt*. Dlatego prawdą tak bytu, jak i Niczego jest *jedność* obu. Jednością tą jest *stawanie się*”¹⁴⁹.

Reasumując, należy podkreślić, że Hegel trwa w przekonaniu, że każda postać bytu stanowi niezbędne ogniwo w rozwoju Absolutu. Pierwotną postacią bytu jest pojęcie, jego antytezę zaś stanowi przyroda. Na marginesie warto dodać, że systemowy charakter filozofii Hegla sprawia, iż filozofia przyrody nie zasługuje na specjalną uwagę. Píše o tym Herbert Schnädelbach: „Od początku filozofia przyrody Hegla stanowiła przedmiot szczególnej drwiny i lekceważenia, i właśnie do tej części systemu odnosi się powszechna pogarda wobec filozofii w epoce poheglowskiej, usprawiedliwiająca się spojrzeniem na Hegla”¹⁵⁰. Nie znaczy to, oczywiście, że wszyscy interpretatorzy podchodzą w taki sposób do Heglowskiej filozofii przyrody. Ryszard Panasiuk bowiem dostrzega konieczność poznania owych interpretacji: „[...] nie można w pełni zrozumieć formacji duchowej określanej mianem idealizmu niemieckiego okresu klasycznego, a także romantyzmu, nie uwzględniając ówczesnych spekulacji nad fenomenami świata naturalnego”¹⁵¹.

¹⁴⁷ Zob. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus...*, s. 412.

¹⁴⁸ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, T. 1, s. 130.

¹⁴⁹ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 144—146.

¹⁵⁰ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 100.

¹⁵¹ R. Panasiuk: *Przyroda — człowiek — polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*. Warszawa 2002, s. 93.

Natomiast syntezę idei i przyrody stanowi duch, i to właśnie filozofia ducha jest najbardziej atrakcyjnym fragmentem Heglowskiego systemu. Najmniej ciekawa jest część poświęcona duchowi subiektywnemu (psychologia i antropologia), ale już duch obiektywny obejmuje całą praktyczną filozofię Hegla, a w najprzejrzystszy sposób został przedstawiony w *Zasadach filozofii prawa*. Z tego też powodu właśnie *Zasady filozofii prawa* uznawane są za najważniejsze dzieło Hegla. Ale problem oceny miejsca *Zasad filozofii prawa* w systemie Hegla również nastrocza wielu problemów. Nie sposób wspomnieć tu o wszystkich. Dość powiedzieć, że trudno byłoby zgodzić się z taką tezą Popperowi, który postrzega Hegla — za Rudolfem Haymem¹⁵² — jako filozofa monarchii pruskiej: „Moje twierdzenie, że filozofia Hegla była inspirowana przez ukryte motywy, mianowicie przez jego zainteresowanie odbudową rządu pruskiego Fryderyka Wilhelma II, i że dlatego nie można jej brać poważnie, nie jest niczym nowym”¹⁵³. Dodać należy, że równie ważnym elementem filozofii Hegla są rozważania o duchu absolutnym, poświęcone sztuce, religii i filozofii¹⁵⁴. Ale nie wolno zapominać, że także filozofia ducha budzi liczne kontrowersje i jej analiza okazuje się zadaniem niełatwym. Podkreśla to Mirosław Żelazny, który — przystępując do analiz zawartych w swej rozprawie — pisze: „Niniejsza monografia wzorowana jest więc na dziełach dwóch mistrzów: Cassirera, najbliższego mi chyba pod względem duchowym, i Hartmanna, z którego pracy po części zapożyczyłem jej strukturę”¹⁵⁵.

¹⁵² Zob. R. Haym: *Hegel und seine Zeit...*

¹⁵³ K.R. Popper: *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Tłum. H. Krahelska. Oprac. A. Chmielewski. T. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*. Warszawa 1993, s. 40.

¹⁵⁴ Zob. G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 399—584.

¹⁵⁵ M. Żelazny: *Heglowska filozofia ducha*. Warszawa 2000, s. 12.

Rozdział piąty

Filozofia pierwszej połowy dziewiętnastego wieku

Problem, jaki należy teraz rozważyć, to problem filozofii po Heglu, a zwłaszcza filozofii współczesnej — bynajmniej nie w niniejszym ujęciu, ale właśnie w takim kształcie, jaki nadano jej w większości podręczników z zakresu historii filozofii. Zostało to już zasygnalizowane we *Wstępie*, w odwołaniu do zdania autorstwa Thomasa Langana, które brzmi: „Z chwilą gdy odrzuciliśmy jedyną pewną definicję filozofii współczesnej — mianowicie, że jest to filozofia tworzona przez ludzi, którzy aktualnie żyją — trudno ustrzec się przed powrotem wprost do Talesa”¹. W przypadku takiej różnorodności stanowisk można by mówić o wachlarzu stanowisk interpretacyjnych odnoszących się do rozumienia terminu „filozofia współczesna”, rozpiętego od najszerzego jej rozumienia (reprezentowanego właśnie przez Langana) do rozumienia najwęższego. Reprezentantami tego ostatniego można nazwać tych wszystkich, którzy mówią, że filozofia współczesna to filozofia uprawiana przez ludzi aktualnie żyjących. Z pewnością brak jednoznaczności terminu „filozofia współczesna” tkwi w istocie samej filozofii współczesnej, w jej różnorodności. Warto więc zaakcentować fakt, na który zwraca uwagę Schnädelbach w swym studium dotyczącym Hegla: „Hegel, co zrozumiałe samo przez się, żywił jeszcze tradycyjne wyobrażenie, które pielęgowali wszyscy filozofowie przed nim, a mianowicie,

¹ T. Langan: *Filozofia niemiecka*. W: E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski. Warszawa 1977, s. 7.

że istnieje tylko jedna filozofia, że »ta« filozofia do nikogo nie należy i że można wymienić najwyżej pojedynczych filozofów, którzy przyczynili się do budowy gmachu filozofii»². Problem ten z większą mocą zaznaczy się wówczas, gdy filozofia stanie u progu dwudziestego wieku.

Należy z całą bezwzględnością zaakcentować ewolucyjny charakter myślenia filozoficznego, który ujawnia się w uwzględnieniu dziejów poprzedzających powstanie danej koncepcji filozoficznej. Ewolucyjny charakter filozofii ważny jest również dlatego, że z jednej strony wymusza znajomość historii filozofii, z drugiej natomiast — świadczy o wynikaniu każdej filozofii z myśli filozoficznej poprzedników. W tym duchu Stanisław Judycki odwołuje się do tezy Nicolaia Hartmanna zawartej w jego *Das Problem des geistigen Seins* i podkreśla, że »współczesność jest zawsze interpretowana jako rezultat dziejów ją poprzedzających. »Rezultat« nie musi tu oznaczać, że dzieje i powstająca w ich wyniku współczesność muszą być widziane jako »koniecznościowy pochod rozumu« czy też jako dążenie ducha obiektywnego do realizacji jakiegoś celu. Proces dziejowy jest zbyt złożony, zawiera zbyt wiele czynników, aby skończony rozum ludzki mógł go przejrzeć i stwierdzić np., że współczesność jest albo kresem, albo etapem jakiejś logiki dziejów. Z drugiej jednak strony każda próba diagnozy stanu filozofii współczesnej i współczesności musi przyjąć, że nie powstały one z niczego, a pozytywnie, że ich stan aktualny jest, przynajmniej do pewnego stopnia, konsekwencją wcześniejszych fragmentów dziejów»³. Skoro jednak historia filozofii ma być historią problemów filozoficznych, to przecież nie sposób zaprzeczyć, że problem ma historię — krótszą lub dłuższą, w zależności od tego, jak rozpatruje go dany filozof. Czasem tylko postrzega problem przez pryzmat współczesności i tych filozofów, którzy tworzą równoległe z nim. Innym razem stara się powrócić do źródeł problemu i naszkicować jego dzieje. Często zaś próbuje ukazać problem tak, jak on sam go widzi — nie troszcząc się zbyt o prawdę i zasłaniając się swobodą interpretacji.

Sytuacja zależności filozofii danego czasu od myśli ją poprzedzającej widoczna jest bardzo wyraźnie w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku. Trzeba dodać, że ograniczenie czasowe jest umowne, co wynika z charakteru uprawianej po Heglu filozofii. Rozpoczyna się ona wielostronną reakcją na filozofię Hegla, widoczną, upraszczając nieco wzię (będzie o niej jeszcze mowa), przynajmniej w trzech płaszczyznach.

² H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 3.

³ S. Judycki: *Fenomenologia i filozofia dialogu — aspekty historiozoficzne*. W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin 1995. s. 246.

Po pierwsze, jest to filozofia szkoły heglowskiej, której też brak jednorodności, a w jej ramach wykształca się marksizm. Po drugie, jest to kierunek krytyczny wobec Hegla i idealizmu niemieckiego, co znajduje odbicie w filozofii Artura Schopenhauera, nie bez racji określane go mianem preneokantysty. Wreszcie po trzecie, jest to krytyka filozofii Hegla dokonana przez Sørensa Kierkegaarda, uchodzącego za ojca egzystencjalizmu. Ale filozofia pierwszej połowy dziewiętnastego wieku nie ogranicza się tylko do bezpośredniej reakcji na heglizm. W tym czasie powstaje przecież pozytywizm, którego znaczenia — nawet jeśli ma ono sens negatywny z perspektywy klasycznie rozumianej filozofii — nie sposób przecenić. I chociaż filozofia francuska nie stanowi przewodniego motywu niniejszego opracowania, to jednak muszą zostać ukazane podstawowe założenia tej filozofii. Są one tym istotniejsze, że stanowią asumpt do późniejszych prób rehabilitacji filozofii, zwłaszcza w neokantyzmie i fenomenologii.

Ograniczenia czasowe, jakie musi sobie narzucić analiza, wydają się sztuczne, jeśli odwołać się do najpopularniejszego z nich i — z pewnością — jednego z najbardziej przejrzystych. Władysław Tatarkiewicz filozofię XIX wieku dzieli w ten sposób, że za datę przełomową uznaje rok 1831, czyli rok śmierci Hegla, a zarazem od roku 1830 Auguste Comte wydaje *Kurs filozofii pozytywnej*. Dlatego pierwszy okres — lata 1830—1860 — nazywa Tatarkiewicz „fazą jej [tzn. filozofii pozytywistycznej — A.J.N.] formowania się”⁴. Ale w fazie tej rozpoczyna się — obok pozytywizmu — także materializm i ewolucjonizm. W fazie drugiej, która obejmuje lata 1860—1880, następuje przede wszystkim spopularyzowanie filozofii pozytywistycznej. Popularyzacja ta przyjmuje nazwę scjentyzmu, co wiąże się przede wszystkim z wyodrębnianiem się coraz to nowych nauk szczegółowych, spośród których na pierwszym miejscu znajduje się psychologia. Zjawisko to przyjęło się nazywać parcelacją filozofii. Natomiast faza trzecia, lata 1880—1900, to okres, w którym z jednej strony pozytywizm przechodzi fazę pierwszego krytycyzmu, gdyż zaczyna się przejawiać tendencja do odrodzenia się filozofii w klasycznym rozumieniu, natomiast z drugiej — trwa jeszcze drugi pozytywizm, a w dwudziestym wieku wyłoni się trzeci pozytywizm (pozytywizm logiczny, neopozytywizm).

Złożoność ruchu pozytywistycznego powoduje, że filozofia dziewiętnastego wieku nie jest jednorodna. Jednocześnie trzeba zaakcentować fakt, że nie wytrzymuje krytyki dokonany przez Tatarkiewicza podział. Już w pierwszym zdaniu trzeciego tomu swego dzieła pisze

⁴ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Warszawa 1981, s. 9.

on tak: „Okolo 1830 roku ma swój początek ta filozofia, którą można uważać — w szerokim słowa znaczeniu — za współczesną. Co było przed tą datą, należy już wyraźnie do przeszłości, jest nam jeśli nie obce, to w każdym razie dalekie; jeśli jest związane z naszą myślą, to tylko pośrednio. Co zaś przyszło po niej, to albo należy do teraźniejszości, albo przynajmniej bezpośrednio wiodło do niej. Idee Comte’a, J.St. Milla czy Marksa, które powstały zaraz po 1830 r., przetrwały do naszych czasów; z nich albo w walce z nimi wyrosły idee XX wieku. Jedne z nich są dalej teraźniejszością, a inne, jeśli się stały przeszłością, to bezpośrednio związaną z teraźniejszością”⁵. Problematyczność zawartej tu myśli dotyczy przede wszystkim aktualności Kanta, i to nie tylko w neokantyzmie, ale również w kierunkach zdawałoby się tak odległych, jak właśnie pozytywizm, w którym ograniczenie się do sfery zjawiskowej postrzegać należy jako odpowiedź na fundamentalny dualizm filozofii Kanta (choć ma on znaczenie jedynie gnoseologiczne, a nie ontologiczne). Ważniejsze dla ram czasowych omawianej tu filozofii jest wskazanie, że w tej części omówiony zostanie pozytywizm w całości, co ma również świadczyć o wyakcentowaniu znaczenia przełomu antypozytywistycznego w odrodzeniu się filozofii w dwudziestym wieku. Kolejna część bezwarunkowo odnosi się do filozofii drugiej połowy dziewiętnastego stulecia, choć pierwsza zająłaby się z nią czasowo. Jednakże ramy czasowe mają zawsze tylko charakter prowizoryczny, gdyż myśliciel żyjący w czasach przełomu niekoniecznie musi mieć do końca świadomość faktu, w jakich czasach żyje. Sztuczność ram czasowych wynika stąd, że służą jedynie naszej wygodzie — pozwalają dokładniej zlokalizować daną filozofię — zwłaszcza wtedy, gdy zakłada się ważność jej poprzedników i następców.

Związki między filozofami nie zawsze są tak wyraźne, jak w pierwszym okresie, w nawiązaniu do Kanta. Jednakże Rudolf Eucken, analizując filozofię tamtego okresu, wskazuje jednoznacznie związki Schleiermachera i Schopenhauera z idealistami niemieckimi i stwierdza: „[...] wyróżnimy tutaj Fichtego, Schellinga, Hegla, Schleiermachera i Schopenhauera. Pierwsi czterej, pomimo wszystkich różnic, zgadzają się pod tym względem, że potwierdzają świat jako urzeczywistnienie rozumu, gdy tymczasem Schopenhauer z równą stanowczością zaprzecza światu jako królestwu nierozumu. Fichte, Schelling, Hegel usiłują odtworzyć stawanie się świata rozumu, «konstruować» świat, za pomocą nieprzerwanego procesu myślowego, gdy Schleiermacher dąży do tegoż celu spokojniej i rozważniej, ale też nie tak energicznie”⁶.

⁵ Ibidem, s. 5.

⁶ R. Eucken: *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie. Zagadnienia życia ludzkości*

I jeszcze jedna uwaga, od której rozpoczyna swe dzieło Schnädelbach: „Kto próbuje uprzytomnić sobie historię niemieckojęzycznej filozofii w okresie między niemieckim idealizmem i początkami naszej filozoficznej współczesności, wchodzi na teren prawie nieznaną”⁷. Uwaga ta ma źródło przede wszystkim w złożoności tej filozofii oraz jej akademickim charakterze, który osiągnął apogeum dopiero w końcu dziewiętnastego wieku w neokantyzmie, zwanym często pogardliwie *Professorenphilosophie* („filozofia profesorów”). Tym, co najczęściej przyjmuje się za godne uwagi, jest ewentualnie wyrwykowo traktowany neokantyzm oraz rodząca się na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku fenomenologia. Spory w ramach szkoły heglowskiej często wydają się nieistotne, a marksizm już dziś nie budzi tyle emocji, co w jeszcze kilkanaście lat temu. Prawie nikt się już dzisiaj marksizmem nie zajmuje, jakby wszystkich marksistów zmiotł wiatr historii (choć tak się nie stało). Ogólnie uważa się, że od Hegla do przełomu dziewiętnastego i dwudziestego stulecia właściwie nic interesującego nie wydarzyło się w filozofii niemieckiej. Czy słusznie, to inna sprawa. Warto jednak mieć na względzie uwagę Wilhelma Windelbanda, który twierdzi, że wiek dziewiętnasty wiekiem filozoficznym nie był i można go porównać z okresem trzeciego i drugiego stulecia przed Chrystusem bądź też z wiekami czternastym i piętnastym⁸. Wiek dziewiętnasty jest okresem nieznanym dla filozofii, gdyż wiele postaci, które zaznaczyły w nim jakoś swą obecność, pozostaje na uboczu głównych nurtów filozofowania, choć przecież w dużej mierze przyczyniło się do rozwoju filozofii. Wystarczy przyrzeć się początkom neokantyzmu, aby wyliczyć nazwiska dziś nikomu nic nie mówiące, na przykład nazwiska obrońców Kanta, jak Artur Schopenhauer (1788—1860), Jakob Friedrich Fries (1773—1843), Johann Friedrich Herbart (1776—1841), Friedrich Eduard Beneke (1798—1854). Kolejne ważne postaci to Bernard Bolzano (1781—1848), zwolennik Arystotelesa Friedrich Adolf Trendelenburg (1802—1872) oraz Rudolph Hermann Lotze (1817—1881). W tym też okresie, chociaż nieco później żyje myśliciel, o którym Krzysztof Wieczorek pisze, że jego filozofia sytuje się „między Kantem a Heglem”⁹, a mianowicie Johannes Volkelt (1848—1930).

w rozwoju dziejowym od Platona do naszych czasów. Tłum. A. Zielenżyk. T. 2: *Czasz nowożytny*. Lwów—Poznań 1925, s. 222.

⁷ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemienio-wa. Warszawa 1982, s. 13.

⁸ Zob. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von H. Heimsoeth. Tübingen 1935, s. 526.

⁹ K. Wieczorek: *Spory o przedmiot poznania*. Katowice 2004, s. 204.

Oczywiście, problem ram czasowych zawsze będzie w dużej mierze kwestią umowną. Warto jednak w tym kontekście zwrócić uwagę na problem ram czasowych w taki sposób, w jaki proponuje to Schnädelbach. Okazuje się wówczas, że rok śmierci Hegla niekoniecznie musi być uznawany za czas załamania się idealizmu¹⁰. Wskazuje również Schnädelbach — za Friedrichem Albertem Langem — inny fakt, a mianowicie francuską rewolucję lipcową 1830 roku. „Jeżeli idzie — pisze autor *Historii filozofii materialistycznej*... — o wskazanie wydatnej doby, którą nazwać by można było końcem okresu idealistycznego w Niemczech, to żaden fakt nie jest tu bardziej decydującym od francuskiej rewolucji lipcowej 1830 roku”¹¹. Ale też nie wolno zapominać, że w 1832 roku — a dokładnie 22 marca — umiera w Weimarze Johann Wolfgang von Goethe. I mimo że umiera w osamotnieniu, to przecież data jego śmierci może być postrzegana jako wyznacznik końca pewnej epoki.

Filozofia pohegłowska

Filozofia Hegla, sama w sobie stanowiąca zwarty system filozoficzny oraz bogactwo myśli, z którego korzystają nawet przeciwnicy heglizmu, wpłynęła na całą humanistykę. „Heglizm — stwierdza Ernst von Aster — stał się, o wiele bardziej niż kantyzm, prądem [...] dominującym w całym niemieckim życiu naukowym”¹². Z kolei Zbigniew Kuderowicz podkreśla, że „o szkole heglowskiej zaczęto mówić bardzo wcześnie, podobno jeszcze za życia mistrza”¹³. Ówczesnych filozofów można podzielić na zwolenników Hegla oraz jego przeciwników, przy czym przeciwnicy ujawnili się już za życia Hegla — głównie w tak zwanej szkole historycznej, do której należeli przede wszystkim Leopold von Ranke (1795—1886) oraz Friedrich Carl von Savigny (1779—1861). Sprzeciwiali się oni teleologicznemu rozumieniu dziejów, gdyż uważali, że

¹⁰ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933...*, s. 16 i 359. Zob. także G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 11.

¹¹ F.A. Lange: *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*. Tłum. F. Jezierski. T. 2. Warszawa 1881, s. 89.

¹² E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 426.

¹³ Z. Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984, s. 199.

jest to naciągana teleologia, która w imię procesu dziejowego nie szanuje faktów historycznych. Dlatego też odrzucali Hegłowską spekulację dotyczącą dziejów i chcieli ją zastąpić nauką¹⁴. Osiągnięcia szkoły historycznej są, oczywiście, istotne ze względu na rodzący się problem historyzmu, ale z pewnością nie wolno zapominać, że szkoła ta nie pozostaje obojętna na osiągnięcia Schopenhauera. Schnädelbach zwraca uwagę na znaczenie 1840 roku, kiedy to na tron wstąpił Fryderyk Wilhelm IV, co wiąże się z końcem dominacji heglizmu na rzecz szkoły historycznej¹⁵.

Nie można nie doceniać osiągnięć szkoły historycznej, jednak nie należy ona do głównych kierunków krytyki Hegla. Pierwszym z nich była krytyka idealizmu Hegla, czyli krytyka jego metafizyki. Krytyka idealizmu prowadziła do materializmu, a więc do przekonania, że istota bytu nie jest myślowa, lecz materialna, oraz do sensualizmu wyrażającego się w przekonaniu, że najpewniejsza wiedza to wiedza zdobyta dzięki zmysłom. Do tej grupy krytyków należy przede wszystkim Ludwig Feuerbach (1804—1872) oraz Friedrich Engels (1820—1895). Drugim kierunkiem jest krytyka Hegłowskiej filozofii religii. Myślą przewodnią reprezentantów lewicy heglowskiej jest przyznanie człowiekowi roli twórcy dziejów, podmiotowości dziejów. W ujęciu Hegla człowiek jest narzędziem historii, w rozumieniu młodoheglistów — podmiotem historii. W filozofii religii tendencja ta przejawia się w twierdzeniu, że religia jest wytworem ludzkim. Dla Hegla religia stanowi jedną z form ducha absolutnego. Młodohegliści uważają religię za zbiór mitów. Najbardziej znaną postacią spośród krytyków Hegłowskiej filozofii religii jest David Friedrich Strauss (1808—1874), autor książki *Das Leben Jesu* (1835). Kolejnym kierunkiem, jaki zwykle się wyróżniać, jest krytyka Hegłowskiej filozofii politycznej. Powiada się zwyczajowo, że Hegel wyidealizował państwo i było to państwo, w jakim żył, to znaczy monarchia pruska. Oprócz krytyki Hegłowskiej filozofii politycznej (a więc tego utożsamiania celu i doskonałości dziejowej z monarchią pruską, przyznania światu chrześcijańsko-germańskiemu roli najdoskonalszego świata, wzoru dla całej reszty, ostatecznego wykwi-tu procesu dziejowego) krytykowano także idealizowane przez Hegla pruskie instytucje. Młodohegliści rozwinęli ogromną działalność publicystyczną, która obnażała wszystkie niedostatki funkcjonowania nie-

¹⁴ Zob. H. Schnädelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg—München 1974. Zob. także S. Swieżawski: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966.

¹⁵ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933...*, s. 367—368, przypis 107.

mieckich, a w szczególności pruskich instytucji. Najwybitniejszą postacią wysuwającą się na plan pierwszy wśród krytyków Hegłowskiej koncepcji państwa jest Karol Marks. Czwarty kierunek krytyki Hegla to krytyka utożsamiania człowieka z ludzkością. Zarzuca się Heglowi, iż nie dostrzega roli jednostki, którą właściwie ze swych rozważań eliminuje, gdyż jednostkę zanurza w ludzkości. Interesujące, że także Tadeusz Kroński mówi o Hegłowskim kulcie państwa, który — jego zdaniem — widać zwłaszcza w *Wykładach z filozofii dziejów*¹⁶.

W tym miejscu wręcz nieodparta staje się potrzeba przytoczenia fragmentu wiersza wieszczą rewolucji Włodzimierza Majakowskiego (1893—1930), który ukazał tę kwestię od strony ideologii marksistowskiej:

Jednostka! Co komu po niej?!
Jednostki głosik cieńszy od pisku.
Do kogo dojdzie? — ledwie do żony!
I to, jeżeli pochyli się blisko.
[...]
Partia — to ręka milionopalca,
w jedną miażdżącą pięść zaciśnięta.
Jednostka — zerem, jednostka — bzdura,
sama — nie ruszy pięciocalowej kłody,
choćby i wielką była figurą,
a cóż dopiero podnieść dom pięciopiętrowy.¹⁷

Takie rozumienie roli jednostki, mające swe źródło w filozofii Hegla, krytykowali przede wszystkim Søren Kierkegaard oraz Max Stirner (1806—1856), autor książki *Jedyny i jego własność*¹⁸. Jednostka staje się w ich rozważaniach obiektem zainteresowań filozofii, gdyż każda jednostka jest dla siebie czymś jedynym i niepowtarzalnym. Jest to krytyka totalnego pojmowania człowieka jako ludzkości, a zarazem propozycja rozumienia człowieka jako jednostki. O ile Kierkegaard uchodzi za ojca dwudziestowiecznego egzystencjalizmu, o tyle Stirner — za twórcę anarchizmu. Max Stirner wywarł wpływ na Nietzschego, toteż uważa się go także — podobnie jak Kierkegaarda i Jacobiego — za prekursora egzystencjalizmu. Ale teza ta okazuje się kontrowersyjna.

¹⁶ Zob. T. Kroński: *Hegel*. Warszawa 1966, s. 40.

¹⁷ W. Majakowski: *Z poematu „Włodzimierz Iljicz Lenin”*. Tłum. A. Ważyk. W: W. Majakowski: *Wiersze i poematy*. Oprac. A. Ważyk. Warszawa 1949, s. 108—110.

¹⁸ M. Stirner: *Jedyny i jego własność*. Tłum. J. i A. Gajlewiczowie. Wstęp L. Kusak. Warszawa 1995.

Leszek Kusak pisze: „[...] można wprawdzie wysunąć tezę, że Stirner wpłynął na egzystencjalizm pośrednio, poprzez filozofię F. Nietzschego, ale jej uzasadnienie nie jest łatwym zadaniem”¹⁹. Na marginesie podkreślić trzeba znaczenie dorobku Michaiła Aleksandrowicza Bakunina (1814—1876) oraz Piotra Aleksiejewicza Kropotkina (1842—1921) dla rozwoju anarchizmu²⁰.

Prawica i lewica heglowska Filozofia marksistowska

Rewolucja przeciwko Heglowi rozpoczęta właściwie po jego śmierci wiąże się z dyskusjami, które rozpoczęły się wśród jego uczniów. Specyfika owej rewolucji polega na tym, że nie przeciwstawia się ona radykalnie Heglowi, ale raczej korzysta z bogactwa jego myśli, przy czym jej istota sprowadza się do przeformułowania najważniejszych elementów jego filozofii. Właściwie spór toczył się o „ducha” filozofii Hegla, to znaczy o to, jak interpretować myśl autora *Fenomenologii ducha*. Można założyć, że rewolucja ta ma na celu wydobyć i rozbudować wątków opisowych występujących w filozofii Hegla kosztem wątków spekulatywnych. Sytuacja w szkole heglowskiej zmieniła się radykalnie w 1840 roku, „gdy Friedrich Wilhelm IV bezpośrednio po wstąpieniu na tron powołał starego Schellinga na dawną katedrę Hegla i wyznaczył mu zadanie wytepienia »smoczego posiewu« heglizmu. Tymczasem szkoła heglowska rozpadła się na dwa obozy: konserwatywnych staroheglistów i rewolucyjnych, w istotny sposób określających intelektualny klimat przed rewolucją marcową 1848, młodoheglistów, do których należeli Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, a później przede wszystkim Marks i Engels. Filozofia Hegla została teraz w pewnym sensie wzięta w kleszcze: »prawicowa« krytyka pruskich tradycjonalistów ciągle się zaostrzała, a na »lewicy« atakowano go jako konserwatystę i tradycjonalistę”²¹. Na tę sytuację zwraca uwagę Leszek Kołakowski: „Przez kilka lat po śmierci swego twórcy heglizm funkcjonował, w rzeczy samej,

¹⁹ L. K u s a k: *Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa*. W: M. Stirner: *Jedyny i jego własność...*, s. XXXIII.

²⁰ Na temat tego ostatniego zob. W. R y d z e w s k i: *Kropotkin*. Warszawa 1979.

²¹ H. S c h n ä d e l b a c h: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 126.

jako niemal państwowa doktryna pruska, apologeta państwa pruskiego korzystali z jego bogactwa, a władze starały się obsadzać katedry uniwersyteckie wyznawcami heglowskiej filozofii²². Kontynuując rozważania poświęcone recepcji Hegla, Schnädelbach zauważa: „W roku 1857 obraz zmienił się ponownie. W owym czasie, kiedy wygasły już spory między heglistami, Rudolf Haym opublikował swoje dzieło *Hegel und seine Zeit*, będące powtórnie krytyką Heglowskiej filozofii prawa z liberalnego punktu widzenia, wskutek czego Hegel stał się nagle ideologiem pruskiego konserwatyzmu, a więc tego właśnie kierunku, który latami prześladował jego samego i jego uczniów. [...] Filozofami, którzy w XX wieku chcieli udowodnić bezpośrednią zależność Hitlera od Hegla, byli przede wszystkim autorzy anglosascy, jak John Dewey, co Herbert Marcuse usiłował skorygować już w roku 1941 w swojej książce *Reason and Revolution*”²³. Przy okazji bardzo krytycznie wypowiada się Schnädelbach o książkach Karla R. Poppera (1902–1994) *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* oraz Ernsta Topitscha (1919–2003) *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, uznając je za „ze wszech miar polemiczne, ale mało kompetentne opisy”²⁴. Z kolei Zbigniew Kuderowicz podkreśla, że przeciwko Haymowi w obronie Hegla wystąpił Johann K.F. Rosenkranz²⁵. Nie wolno jednak zapominać, że książka Hayma odegrała niezwykle istotną rolę w rozwoju filozofii po Heglu²⁶.

W 1835 roku ukazała się książka Davida Friedricha Straussa (1808–1874) pod tytułem *Das Leben Jesu* (*Życie Jezusa*). W książce tej uznał on za historycznie niewiarygodne prawdy przedstawione w Nowym Testamencie. Z tego powodu Gerhard Lehmann wyraża przekonanie, że Strauss pozostaje w ścisłym związku z Schellingiem. „O ile Schelling filozofię Objawienia, tj. filozofię chrześcijaństwa, rozważał jako dopełnienie filozofii mitologii, o tyle Strauss zdaje się iść odwrotną drogą, skoro »Objawienie« wyjaśnia (*auföst*), używając określenia »mit«”²⁷. Strauss uważa, że opowieści biblijne są po prostu mitami. Jednakże zasadnicza różnica między Straussem a Schellingiem

²² L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. Cz. 1: *Powstanie*. Poznań 2000, s. 101.

²³ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 126–127. Zob. H. Marcuse: *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*. Tłum. D. Petsch. Warszawa 1966.

²⁴ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 127.

²⁵ Zob. Z. Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie...*, s. 199–200.

²⁶ Zob. R. Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857.

²⁷ G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 34.

polega na tym, że pojęcie mitu w rozumieniu Straussa nie ma charakteru mitologicznego, lecz charakter oświeceniowy²⁸.

Reakcją na tę książkę staje się podział, jaki dokonuje się wśród zwolenników Hegla, a mianowicie podział na lewicę i prawicę heglowską. Prawica heglowska (starohegliści) to myśliciele rozwijający system Hegla, interpretujący jego filozofię na sposób bardziej lub mniej zgodny z chrześcijaństwem. Natomiast lewica heglowska (młodohegliści) szuka możliwości nowej interpretacji filozofii Hegla, nie stroniąc także od idei rewolucyjnych. Karl Löwith (1897—1973), uczeń Martina Heideggera, sytuację tę charakteryzuje w sposób następujący: „Znamienne dla podziału szkoły heglowskiej na prawicę w postaci staroheglistów i lewicę w postaci młodoheglistów jest to, iż nie wynikał on z różnic czysto filozoficznych, lecz politycznych i religijnych. Pod względem formy wywodzi się on z politycznego podziału parlamentu francuskiego, pod względem treści zaś — z różnych zapatrywań w kwestii chrystologii”²⁹. Słusznie podkreśla Löwith pozafilozoficzne źródła podziałów w ramach szkoły heglowskiej. Okazuje się bowiem, że na długie lata czynniki inne niż filozoficzne zdeterminowały rozumienie filozofii.

Hegel wywarł ogromny wpływ na filozofię niemiecką, europejską, a nawet światową. Uczniami Hegla obsadzano niemal wszystkie katedry filozoficzne w Niemczech, a także poza granicami kraju. Szkołę heglowską tradycyjnie dzieli się na dwa zasadnicze odłamy: na staroheglistów (zwanych prawicą heglowską) oraz na młodoheglistów (zwanych lewicą heglowską). Rewolucja, o której tu mowa, związana z ruchem lewicy heglowskiej, dała początek filozofii nazywanej filozofią *praxis*. W tym znaczeniu można powiedzieć, że filozofia Marksa ma swego prekursora w osobie polskiego filozofa Augusta Cieszkowskiego (1814—1894), autora idei „filozofii czynu”, do której nawiązywali przedstawiciele lewicy heglowskiej, a zwłaszcza Arnold Ruge (1802—1880) oraz Moses Hess (1812—1875). Leszek Kołakowski w następujący sposób charakteryzuje tę filozofię: „W przekształceniu heglowskiej dialektyki negacji w »filozofię czynu«, albo raczej w hasło zniesienia różnicy między filozofią a czynem, istotną rolę odegrał polski arystokrata August hrabia Cieszkowski, a zwłaszcza jego wczesny niemiecki traktat *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin 1838)”³⁰.

²⁸ Zob. ibidem.

²⁹ K. Löwith: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. Gromadzki. Warszawa 2001, s. 73.

³⁰ L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. Cz. 1..., s. 104—105. Zob. R. Paniaś: *Przyroda — człowiek — polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*. Warszawa 2002, s. 198—212.

Druga i z pewnością ważniejsza rewolucja skierowana przeciw Heglowi wiąże się z filozofią duńskiego myśliciela Søren Kierkegaarda. Jest to filozofia, która powstaje niezależnie od sporu prawicy z lewicą, właściwie poza tym sporem i pozostaje w pełni niezależna od wszelkich wpływów. Z pewnością punkt wyjścia filozofii Kierkegaarda stanowi krytyka Hegla i w tym znaczeniu można powiedzieć, że cały egzystencjalizm — nie tylko filozofia samego Kierkegaarda — wyrasta z radykalnej opozycji przeciwko Heglowi. Nie wolno zapominać, że filozof duński nie był sławny za życia — no a jeśliby uznać, że był, to chyba jedynie dlatego, że stanowił przedmiot żartów współczesnych — i został ponownie odkryty dopiero w dwudziestym wieku. Trzeba jednak podkreślić — w kontekście właśnie filozofii dwudziestego stulecia — że Kierkegaard nie jest egzystencjalistą, lecz może uchodzić za ojca tego kierunku. Trudność polega na tym, że problematyka, jaką podejmuje duński filozof, wyznacza kierunek rozważań typowy później dla tych myślicieli, których uznajemy za egzystencjalistów. Bycie prekursorem nie oznacza bycia reprezentantem danego kierunku filozoficznego. Co więcej, nie wolno zapominać, że termin „egzystencjalizm” obarczony jest wieloznacznością³¹.

Podział na prawicę i lewicę heglowską nie do końca można uznać za precyzyjny, gdyż trzeba jeszcze pamiętać o kategorii „centrum”, używanej na określenie myślicieli, którzy próbowali łagodzić spory między dwoma skrajnościami. Zbigniew Kuderowicz pisze tak: „Już w 1843 roku K.L. Michelet, rozwijając sugestie D.F. Straussa, wyróżnił w niej [w szkole heglowskiej — A.J.N.] dwa bieguny: prawicę i lewicę, oraz centrum grupujące myślicieli nastawionych kompromisowo”³². Natomiast Löwith uzupełnia tę notkę informacją dotyczącą sporów w ramach szkoły heglowskiej stwierdzeniem: „Prawica chciała przez ideę jedności natury boskiej i ludzkiej zachować całą historię ewangeliczną, centrum (Rosenkranz, z pewnymi zastrzeżeniami również Schaller i Erdmann) — jedynie część, natomiast lewica twierdziła, że z punktu widzenia idei relacja ewangeliczna nie daje się utrzymać ani w całości, ani nawet w części”³³. Tym, co najistotniejsze, jest fakt, że starohegliści jako prawowierni uczniowie Hegla, z ogromnym pietyzmem traktowali jego dzieła. Mają w związku z tym ogromne zasługi wydawnicze, gdyż właśnie oni, a przede wszystkim Karl Ludwig Michelet (1801—1893), przygotowali pierwsze wydanie dzieł zbiorowych Hegla. Michelet, tak jak większość staroheglistów związany z uniwersytetem (w Berlinie),

³¹ Za szczególnie istotny należy uznać fakt klasyfikacji poszczególnych myślicieli. Jest to jednak problem na osobną rozprawę.

³² Z. Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie...*, s. 212.

³³ K. Löwith: *Od Hegla do Nietzschego...*, s. 73.

wywierał znaczący wpływ na filozofię uniwersytecką. Zajmował po Heglu katedrę berlińską. Uważał Hegłowską triadę za tożsamą z Trójcą Świętą, a zatem nie widział sprzeczności między heglizmem a teologią chrześcijańską. Starohegliści toczyli między sobą spory, jednakże dotyczyły one głównie problemów z pogranicza filozofii i teologii.

Z kolei młodohegliści zaważyli na dalszym biegu filozofii. Byli twórcami fermentu krytycznego wobec Hegla, nawiązywali do niego, lecz w krytyczny sposób, i to dość radykalny, a ponadto, co równie ważne, na wielu płaszczyznach. Nie była to grupa *sensu stricte* uniwersytecka — w przeciwieństwie do staroheglistów. Ich działalność miała charakter wolny, w dużej mierze niestowarzyszony. Bywali na uniwersytetach, brali udział w toczących się tam publicznych sporach i wywoływali skandale. W celu ich spacyfikowania powołano do Berlina Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga.

Pierwszym z młodoheglistów jest Ludwig Feuerbach (1804—1872), który studiował teologię i filozofię, a także słuchał wykładów Hegla. Friedrich Albert Lange pisze o nim, że był synem „sławnego kryminalisty”³⁴, co samo w sobie brzmi dwuznacznie, jeśli doprecyzować, że ojciec Feuerbach był wybitnym teoretykiem prawa karnego³⁵. W późniejszym czasie Feuerbach jako docent prywatny wykładał na uniwersytecie w Erlangen, skąd jednak został bardzo szybko usunięty za nieprawomyślność w dziedzinie teologii. Najwybitniejsza praca Feuerbacha — *O istocie chrześcijaństwa*³⁶ — pochodzi z 1841 roku. Praca ta odegrała znaczącą rolę w poglądach lewicy heglowskiej, a to dlatego, że właśnie w niej autor najsilniej zaakcentował tezę, że to nie idea ani rozum, ani Bóg są podmiotami historii. Zdaniem Feuerbacha, tylko człowiek jest siłą sprawczą historii. Z kolei w 1843 roku ukazała się drukiem praca *Zasady filozofii przyszłości*³⁷, do której niejednokrotnie nawiązuje współczesna filozofia dialogu. Czyni tak na przykład Martin Buber w swej pracy *Problem człowieka*³⁸.

Ludwiga Feuerbacha teoria religii jest antropomorficzna, a u jej podstaw tkwi określona antropologia. Antropomorfizm Feuerbacha fi-

³⁴ F.A. Lange: *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie dla teraźniejszości*. T. 2..., s. 90.

³⁵ Ojcem Feuerbacha był Johann Paul Anselm Feuerbach (1775—1833). Zob. także R. Panasiuk: *Feuerbach: Filozofia Boga i człowieka*. W: L. Feuerbach: *Wybór pism*. Tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński. T. 1: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*. Warszawa 1988, s. LI.

³⁶ L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1959.

³⁷ L. Feuerbach: *Wybór pism*. Tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński. T. 2: *Zasady filozofii przyszłości*. Warszawa 1988.

³⁸ Zob. M. Buber: *Problem człowieka*. Tłum. J. Doktor. Warszawa 1993.

lozofii religii polega na tym, że człowiek tworzy sobie religię na obraz i podobieństwo własne, czyli wedle własnych ideałów. Dokonuje się to przede wszystkim w procesie krytyki idealizmu filozoficznego oraz świadomości religijnej. W sposób niezwykle radykalny Feuerbach analizuje i krytykuje zarazem religię. Źródła owej krytyki są jednak Hegłowskie, uważa bowiem Feuerbach, że w dobie panowania rozumu chrześcijaństwo nie może być uważane za religię doskonałą i absolutną. Krytyka i porzucenie stanowiska Hegłowskiego wiąże się z koncepcją religii. O ile Hegel religię i filozofię traktuje analogicznie (mają ten sam przedmiot, którym jest Absolut, a różnią się jedynie ujmowaniem Absolutu; religia ujmuje go w wyobrażeniu, a filozofia — w pojęciu), o tyle Feuerbach uważa, że filozofia ma charakter teoretyczny, natomiast religia — praktyczny. Podstawą filozofii jest myśl, a podstawą religii — fantazja i uczucie. Tym samym nawiązuje Feuerbach do Jacobiego i Schleiermachera³⁹. Potwierdza to Lucien Sève, francuski marksista, który twierdzi, że „materialistyczne odwrócenie, którego domagał się Feuerbach, nie jest odwróceniem materialnym, tylko *myślowym*, teoretycznym; nie stanowi ono odwrócenia porządku społecznego, tylko odwrócenie nieładu świadomości. Mamy tu do czynienia z pierwszym podstawowym uchybieniem w rozumowaniu Feuerbacha, które to uchybienie przybrało karykaturalną postać u »prawdziwych socjalistów« i wśród »krytycznych« umysłów pokroju Bauera”⁴⁰.

Zdaniem Feuerbacha, człowiek tworzy sobie ideał, ale jest to ideał będący jego ludzkim ideałem i coś nam mówi o nim samym, o jego potrzebach, tęsknotach. Człowiek rzutuje na istotę boską swoje pragnienia; robi to z konieczności i zawsze będzie tak robił, ponieważ człowiek jest z istoty religijny. Religia stanowi więc dlań nieodłączną część ludzkiej kultury. Feuerbach interpretuje chrześcijaństwo naturalistycznie, to znaczy uważa, że religia ta (jak również każda inna) jest dziełem człowieka. „Teologia jest antropologia, tzn. w przedmiocie religii [...] nie wyraża się nic innego, jak tylko istota człowieka, albo inaczej: bóg człowieka jest tylko ubóstwioną istotą ludzką, a zatem historia religii albo — co na jedno wychodzi — historia boga jest tylko historią człowieka; jak bowiem różne są religie, tak różni są bogowie, a religie są tak różne, jak różni są ludzie”⁴¹. Feuerbach daje więc wyraz przekonaniu, że religia jest tworem człowieka, a w konsekwencji

³⁹ Zob. R. Panasiuk: *Przyroda — człowiek — polityka...*, s. 178—197.

⁴⁰ L. Sève: *Próba wprowadzenia do filozofii marksistowskiej*. Tłum. M. Druto. Warszawa 1988, s. 133—134.

⁴¹ L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*. Tłum. E. Skowron, T. Witwicki. Warszawa 1953, s. 25.

— że idea Boga stanowi projekcję ludzkiej samoświadomości. Oznacza to, że człowiek wierzący przekazuje Bogu te elementy, które są najbardziej wartościowe. Innymi słowy, Bóg nie jest Bogiem, lecz jest człowiekiem pozbawionym wszelkich braków. Teologia, która uchodziła za naukę o Bogu, nie jest niczym innym, jak nauką o człowieku. W tekście *O istocie religii* pisze: „Wiara w Boga jest albo wiarą w przyrodę (w obiektywną istotę) jako istotę ludzką (obiektywną), albo wiarą w istotę ludzką jako istotę przyrody”⁴².

Do Feuerbacha nawiązują zarówno Karol Marks (1818—1883), jak i Friedrich Engels (1820—1895). Dali temu wyraz w roku 1845, publikując *Tezy o Feuerbachu*. Ryszard Panasiuk wpływ Feuerbacha na filozofię poheglowską postrzega — skądinąd słusznie — w zdecydowanie szerszym kontekście. Stwierdza, że Feuerbach „był jedynym myślicielem przed Marksem i Engelsem, który wyszedł poza zakłęty krąg racjonalistycznego idealizmu *Nauki logiki* i tym samym w zasadniczy sposób oddziałał na obu twórców »naukowego socjalizmu«. Istotną także rolę odegrała jego myśl krytyczna w kształtowaniu się poglądów Kierkegaarda, szczególnie w odniesieniu do religii i teologii. Również nie do pomyślenia jest filozofia Stirnera bez poprzedzających ją rezultatów teoretycznej działalności Feuerbacha”⁴³. Engels rozpoczynał od krytyki religii, przy czym w kwestiach społecznych zerwał ze swą klasą polityczną, co umotywowane było względami etyczno-społecznymi. Dlatego można powiedzieć, że jego ateizm miał podłoże etyczno-społeczne, a dopiero później wypracował jego teoretyczne podstawy. Religię uważał za twór człowieka, podobnie jak jego poprzednicy. Materialistyczny pogląd na świat jest zaprzeczeniem wszelkiej religii, a tej kres nastąpi w rezultacie przemian ekonomiczno-społecznych. Engels żywił przekonanie, że fakt ten niewątpliwie nastąpi i dlatego był przeciwny przymusowej ateizacji społeczeństwa.

Marks z kolei był krytykiem Feuerbacha, choć podzielał jego stanowisko w kwestii religii. Uważał jednak, że Feuerbach w krytyce religii nie uwzględnił warunków ekonomiczno-społecznych. Marks jednak nie jest filozofem — o czym w dalszej części tekstu. Jego myśl filozoficzna powstawała pod wpływem książki *Życie Jezusa* Straussa, gdyż po jej przeczytaniu zerwał z religią i już do końca swych dni opowiadał się za materialistyczną interpretacją wszechświata.

Najważniejsza kwestia, jaką wypowiedział Marks w odniesieniu do religii, brzmi: „Religia jest opium ludu. Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu” — a zawarta zo-

⁴² L. Feuerbach: *O istocie religii*. W: *Idem: Wybór pism*. T. 2..., s. 260.

⁴³ R. Panasiuk: *Przyroda — człowiek — polityka...*, s. 178—179.

stała w jednym z najwcześniejszych jego dzieł, mianowicie w rozprawie *Przyczynek do Hegłowskiej filozofii prawa*. Zdaniem Marksa, religia jest jedynie chorobliwym efektem krzywdzących stosunków społecznych. Zgodnie z krytyką religii głosi Marks, podobnie jak Feuerbach, antropocentryzm. Podkreśla również, że religia osłabia samego człowieka, pozbawiając go wiary we własne możliwości, w związku z czym rodzi się problem alienacji (wyobcowania). Dla Feuerbacha alienacja miała charakter religijny i polegała na wyzbywaniu się przez człowieka własnych cech w celu obdarzenia nimi Boga, a jednocześnie oznaczała zubożenie człowieka. Marks mówi przede wszystkim o alienacji ekonomicznej, a jej konsekwencję stanowi alienacja człowieka. Alienacja jest urzeczowieniem stosunków międzyludzkich; w jej rezultacie narasta obcość ludzi do siebie oraz jednostki w stosunku do siebie samej.

Druga znana kwestia to jedenasta teza z tekstu zatytułowanego *Tezy o Feuerbachu*, która brzmi: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat, idzie jednak o to, aby go zmienić”⁴⁴. Rezultatem jest zainteresowanie się Marksa kwestiami praktycznymi i odwrót od filozofii. Już bowiem w dwa lata od wydania *Tez o Feuerbachu*, czyli w roku 1847, odbył się w Londynie Kongres Komunistyczny, na którym Marks i Engels opublikowali *Manifest komunistyczny*. Od tego czasu rozpoczęło się zmienianie świata, nie mające wiele wspólnego z autentyczną filozofią. Jednym z jego ważniejszych etapów było zorganizowanie I Międzynarodówki w Londynie w roku 1864. Widać zatem wyraźnie, że krytyka Feuerbacha stanowi istotny element filozofii Marksa⁴⁵.

Warto przy okazji dodać, że rozwój filozofii Marksa i Engelsa opiera się na pewnym micie, który stanowią warunki ekonomiczno-społeczne. Mit ten miał — w przekonaniu Marksa, a później jego zwolenników — wyjaśnić wiele kwestii. Trzeba również dodać, że Marks — o czym nie wolno zapominać — był przede wszystkim ekonomistą i socjologiem, działaczem robotniczym, a dopiero na samym końcu filozofem. W związku z tym, w wielu wypadkach w odniesieniu do marksizmu,

⁴⁴ K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*. W: *Filozofia marksistowska. Teksty źródłowe*. Red. H. Swienko. Warszawa 1980, s. 21. Kołakowski stwierdza: „[...] istotna rola Cieszkowskiego w prehistorii marksizmu jest nie do zakwestionowania. Wyraził on bowiem w języku heglowskim i w kontekście heglowskich debat myśl o przyszłym utożsamieniu (nie tylko uzgodnieniu) pracy myślowej i praktyki społecznej. Jest to jednak ziarno, z którego eschatologia Marksa wyrosła. Najczęściej cytowane zdanie Marksa: «Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat, chodzi jednak o to, by go zmienić» nie jest niczym innym jak powtórzeniem myśli Cieszkowskiego”. L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. Cz. 1..., s. 108.

⁴⁵ Zob. L. Sève: *Próba wprowadzenia do filozofii marksistowskiej...*, s. 133 i nast. W dwudziestym wieku dyskusję z Heglem i Marksem podejmuje z kolei T.W. Adorno: *Dialektyka negatywna*. Tłum. K. Krzymieniowa. Warszawa 1986.

mamy do czynienia raczej z obroną pewnej wizji filozofii narzuconej urzędowo niż z dyskusją filozoficzną. Krótko mówiąc — istnieje wiele bardziej interesujących kierunków filozofii niż marksizm, które ujmują człowieka bardziej kompleksowo, ani nie redukujących go do bycia istotą przyrodniczą, ani też nie ograniczających się do Hegłowskiej wizji państwa. Zwłaszcza ten drugi aspekt jest istotny, ponieważ w krajach tak zwanej demokracji ludowej (już ten, kto wymyślił tę słynną nazwę, musiał być niezłym filozofem marksistowskim) wypaczono Hegłowską wizję państwa i stworzono państwo totalitarne. Nie trzeba jednak odwoływać się do dyskusji uwikłanych w kontekst pojmowania marksizmu, gdyż na przykład w zupełności wystarczy odpowiedź na pytanie o miejsce teorii poznania w systemie poznania. Jeśli istotnie jest to miejsce ważne — można się zgodzić z tezami dotyczącymi wagi marksizmu. Trzeba jednak wziąć pod uwagę dwie zasadniczo odrębne kwestie. Czym innym jest marksizm jako filozofia, czym innym — jako określona koncepcja społeczna. Jeżeli mówić o jakiegokolwiek aktualności marksizmu, to jedynie w odniesieniu do drugiego członu. Roszczenia marksizmu do bycia po prostu filozofią są nieuprawomocnione, gdyż jest on jedynie kolejnym „izmem”.

Osobne miejsce wśród filozofów lewicy heglowskiej zajmuje Max Stirner (właśc. Johann Kaspar Schmidt; 1806—1856), autor opublikowanej w 1845 roku rozprawy *Jedyny i jego własność*⁴⁶. Stirner wywodził się z lewicy heglowskiej, choć — jako myśliciel wielce ekscentryczny — zdecydowanie sprzeciwiał się głoszonym przez nią poglądom. Przede wszystkim — inaczej niż reprezentanci lewicy heglowskiej — uważał, iż właściwym przedmiotem filozofii jest konkretny człowiek, a nie abstrakcyjne twory występujące w każdej filozofii, nie wyłączając filozofii Feuerbacha. Dlatego zdaniem Stirnera, przedmiotem filozofii powinien być wolny i niepowtarzalny człowiek. Właśnie w atmosferze apoteozy takiej jednostki powstała koncepcja Stirnera, która stała się przedmiotem krytyki większości przedstawicieli kolektywistycznie zorientowanej filozofii lewicy heglowskiej.

Koncepcja Stirnera bez wątpienia nawiązuje do Hegla i jego filozofii dziejów, a ponadto do koncepcji człowieka powstałych w gronie myślicieli odwołujących się do autora *Fenomenologii ducha*, zwłaszcza Straussa, Feuerbacha, Marksa oraz Brunona Bauera (1809—1882)⁴⁷.

⁴⁶ M. Stirner: *Jedyny i jego własność*...

⁴⁷ Kołakowski pisze: „Bruno Bauer (1809—1882), który rozpoczął działalność piśmienniczą jako prawowierny teolog protestancki, zerwał z ortodoksją już w 1838 roku (*Die Religion des Alten Testaments*), by rychło stać się autorem najbardziej antychrześcijańskich pamfletów, jakie Niemcy tych lat wydały (włączając Feuerbacha). L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. Cz. 1..., s. 108.

Naczelnym przedmiotem filozofii Stirnera — ale również całego wieku — jest problem chrześcijaństwa, o którym Lōwith pisze trafnie: „Dziewiętnastowieczna krytyka filozoficzna religii chrześcijańskiej wzięła początek od Hegla, finał znalazła zaś w Nietzsche. Jest ona — zarówno w aspekcie historycznym, jak i religijnym — zdarzeniem specyficznie niemieckim, bo *protestanckim*. Wszyscy nasi filozoficzni krytycy byli protestantami, posiadającymi wykształcenie teologiczne, a ich krytyka chrześcijaństwa zakłada jego protestancką formę”⁴⁸. Uwaga ta o tyle jest trafna, że ujawnia zarazem podstawowy aspekt filozofii Nietzschego, dla którego nie jest ona krytyką religii jako takiej, ale tylko takiej religii, z jaką autor *Zaratustry* się styka. Jest to krytyka — by tak rzec — „przejawiającej się” religii. Rzecz ta — zanim wystąpi w tekstach Nietzschego — będzie miała swe źródło w filozofii Stirnera. O ile reprezentanci lewicy heglowskiej dokonali przewyciężenia religii (a zarazem Boga), o tyle Stirner był przekonany, że należy przewyciężyć współczesnego mu człowieka. W jego przekonaniu udało się to w książce *Jedyny i jego własność*, którą kończy następującym ustępem: „Jestem Właścicielem mojej mocy, a jestem nim wówczas, gdy uznaję się za *Jedynego*. Jako *Jedyny*, Właściciel powraca do swej twórczej Nicości, z której się zrodził. Każda wyższa istota nade Mną — Bóg czy Człowiek — osłabia uczucie mej Jedyności, błędnie jednak w słońcu tego przeświadczenia. Skoro nie obchodzi Mnie nic poza Mną, Jedynym, to wszystko zależy ode Mnie, Przemijającego, śmiertelnego Stwórcy, który sam siebie unicestwia; i wówczas mogę powiedzieć: »Swoją sprawę oparłem na Nicości«”⁴⁹.

Søren Kierkegaarda prawda egzystencji

Uchodzący za twórcę egzystencjalizmu Søren Aabye Kierkegaard (1813—1855) w żaden sposób nie wyróżnia się spośród filozofów pierwszej połowy dziewiętnastego wieku. Karl Lōwith charakteryzuje tamten czas następująco: „»Pesymizm« i »optymizm« stały się hasłami epoki, gdyż oddawały nastrój rezygnacji i niezadowolenia, ale też wyrażały nadzieję na nadejście lepszych czasów. Nie ma przy tym żad-

⁴⁸ K. Lōwith: *Od Hegla do Nietzschego...*, s. 395.

⁴⁹ M. Stirner: *Jedyny i jego własność...*, s. 440.

nej zasadniczej różnicy, czy »filozofia nędzy« za punkt wyjścia przyjmie nędzę egzystencji gospodarczej (Proudhon), ogólnoludzkiej (Schopenhauer) czy duchowej w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa (Kierkegaard), czy kładzie się nacisk na filozofię nędzy czy »nędzę filozofii« (Marks), czy wyklada się »nędzę istnienia« po chrześcijańsku (Kierkegaard) czy buddyjsku (Schopenhauer), czy konstatuje się bezwartościowość (Bahnsen) czy »wartość życia« (Dühring) i czy, dalej, jego wartość uznaje się za taką, którą można poddać ocenie (von Hartmann), czy też za »nie dającą się ocenić« (Nietzsche). Wspólne tym wszystkim zjawiskom jest to, że kwestionują one istnienie jako takie. Zasadniczo Schopenhauer stał się filozofem epoki, »sadowiącym się niczym spekulatywny Hiob na stosie skończoności« i przez to odwołującym się także do Kierkegaarda⁵⁰. A jednak jest Kierkegaard filozofem różnym od wymienionych obok niego. A od wymienionych tu zasadniczo odróżnia go ścisły związek, jaki zachodzi między jego własną egzystencją i głoszoną przezeń filozofią.

Kierkegaard studiował teologię, ale jednocześnie bardziej interesowała go filozofia. W roku 1841 ukończył rozprawę doktorską i udał się do Berlina, gdzie na przełomie lat 1841—1842 kilka miesięcy słuchał wykładów Schellinga, który objął w tym czasie — w 1841 roku, a więc w 10 lat po śmierci Hegla — katedrę na Uniwersytecie Berlińskim. Nie odegrał on jednak większej roli jako wykładowca, nie udało mu się nawiązać kontaktu ze swymi słuchaczami, wśród których był również Kierkegaard. Schelling atakowany przez całą skłóconą i podzieloną szkołę heglowską, w 1846 roku zrezygnował z katedry i przeniósł się do Berlińskiej Akademii Nauk, w której pracował do 1852 roku. Zmarł w dwa lata później. Kierkegaard początkowo entuzjastycznie przyjął wykłady Schellinga, z czasem był jednak coraz bardziej nimi rozczarowany, czemu dał wyraz w opublikowanym już w roku 1843 dziele *Albo — albo*⁵¹. W życiu Kierkegaarda istotną rolę odegrał jego konflikt z oficjelami Kościoła duńskiego, konflikt, który miał podłoże zarówno historyczne, jak i merytoryczne: Kościół duński związany był przede wszystkim z państwem, a w nauczaniu zamiast Biblii głoszone teologię Hegla. Kierkegaard coraz bardziej otwarcie krytykował oficjalne czynniki kościelne. Na przebieg i postrzeganie życia Kierkegaarda wpłynęły dwie postacie. Pierwszą był ojciec, kopenhaski kupiec, który w młodości pasał owce na Jutlandii i przeklął Boga. To doświadczenie doprowadziło go do obsesyjnej religijności i obarczania innych

⁵⁰ K. Löwith: *Od Hegla do Nietzschego...*, s. 151—152.

⁵¹ S. Kierkegaard: *Albo — albo*. Tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz. T. 1—2. Warszawa 1982.

poczuciem winy. Drugą była Regina Olsen, wielka miłość Kierkegaarda, z którą zerwał zaręczyny (zaręczył się w roku 1840 z Reginą Olsen, lecz po roku zerwał z nią, wywołując skandal towarzyski). Uznał, że życie osiadłe w rodzinie wypełnieniu powołania filozofa nie sprzyja. Motyw osobistej klęski jest stale obecny w jego dziełach. Wolfgang Stegmüller, dokonując analizy poglądów filozoficznych Nicolaia Hartmanna, stwierdza, iż w jego przekonaniu Kierkegaard był „najbardziej nieszczęśliwym i najbardziej wyrafinowanym samoudręczycielem, jakiego zna historia ludzkości”⁵².

Koncepcja filozofii Kierkegaarda jest polemiką z Heglem, z pojmowaniem filozofii jako systemu utworzonego na drodze dedukcji i zawierającego prawdę o świecie w formie zbioru pojęć. Interesująco przedstawia się zatem następująca uwaga Emmanuela Mouniera (1905—1950): „Kierkegaard należy do tych ludzi, którzy [...] nie mogą mieć uczniów, gdyż nie pozostawili systemu, a jednak mają licznych następców”⁵³. Kierkegaard dystansuje się od systemów filozoficznych, ale nie dystansuje się od filozofii. Uważa, że „każdy człowiek niezależnie od znikomości daru, jaki ma, i niezależnie od stopnia podporządkowania jego pozycji życiowej odczuwa naturalną potrzebę posiadania poglądu na życie, jasności co do sensu i celu życia”⁵⁴. Problemem jednak jest znalezienie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy filozofia ujmuje rzeczywistość, czy rzeczywistość da się ująć w ramy pojęciowe. W następstwie refleksji nad filozofią Hegla i Schellinga Kierkegaard konkluduje: „To, co filozofowie mówią o rzeczywistości, często jest równie zwodnicze, jak kiedy w oknie antykwariusza widzi się szyld: »Tu się prasuje«. Bo kiedy kto przyniesie tu swą bieliznę do prasowania, okaże się, że tylko szyld jest na sprzedaż”⁵⁵. W książce *Bojaźń i drżenie* (1843) pisze natomiast o Heglu tak: „Mówi się, że trudno zrozumieć Hegla, ale zrozumieć Abrahama to głupstwo! Przewyższyć Hegla to cud prawdziwy; przewyższyć Abrahama sprawa najłatwiejsza ze wszystkich! Ja ze swej strony straciłem dużo czasu na zrozumienie Hegłowskiej filozofii i wierzę, że zrozumiałem ją dość dobrze, a jeżeli nawet znalazłem w niej pewne miejsca, których nie mogłem zrozumieć, to w mojej naiwności sędzę, że Hegel w tych miejscach sam siebie nie rozumiał. Wszystko to czynię z łatwością, naturalnie i głowa moja na tym nie cierpi. Przeciwnie, gdy tylko pomyślę o Abrahamie, czuję się unice-

⁵² Zob. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. Stuttgart 1978, s. 243.

⁵³ E. Mounier: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*. Tłum. E. Krasnowolska. Kraków 1964, s. 222.

⁵⁴ S. Kierkegaard: *Albo — albo*. T. 2..., s. 240—241.

⁵⁵ Ibidem, T. 1..., s. 34.

stwiony⁵⁶. Oto wyraz rodzącego się napięcia między dwoma aspektami rzeczywistości, które będą stanowić główny przedmiot egzystencjalnej refleksji duńskiego myśliciela. Z jednej strony rozum, który ujmuje całą (ale nie w przekonaniu Kierkegaarda) rzeczywistość, z drugiej — wiara, która daje możliwość przekroczenia ograniczającego spojrzenia, jakie wynika z nauki.

Punktem wyjścia filozofii Kierkegaarda jest więc krytyka filozofii Hegla. Co ciekawe, Kierkegaard tworzy poza lewicą heglowską i w pełni niezależnie od wszelkich wpływów, a jednak Löwith uznaje go za przedstawiciela lewicy heglowskiej⁵⁷. Stanowisko Löwitha jest do utrzymania tylko wówczas, gdy uznać, że cechą charakterystyczną lewicy heglowskiej stanowi krytyka filozofii Hegla. Krytyka ta jednak nabiera w ujęciu Kierkegaarda cech osobliwych, choć z pewnością stanowi punkt wyjścia jego filozofii. Krytyka filozofii Hegla ma w niej ogromne znaczenie, gdyż promieniuje później na egzystencjalizm — i w tym sensie egzystencjalizm dwudziestowieczny wyrasta z radykalnej opozycji przeciwko Heglowi. Krytyka Hegla — o czym jeszcze będzie mowa — dotyczy zasadniczo dwóch aspektów jego filozofii. Pierwszym jest koncepcja Absolutu, natomiast drugim — uznanie filozofii za wyższy rodzaj poznania niż religia.

Søren Kierkegaard (określany przez wielu mianem ojca współczesnego egzystencjalizmu) w punkcie wyjścia odrzuca Heglowskie pojęcie Absolutu, które — jego zdaniem — sprowadza człowieka zaledwie do roli momentu w życiu, czy też w samoodśłanianiu się Absolutu⁵⁸. Kierkegaard zwraca uwagę na kategorię „indywiduum”, wyśmiewając jednocześnie absolutnego idealistę pokroju Hegla. W filozofii Hegla gubi się poszczególny człowiek, co stanowi — zdaniem Kierkegaarda — najsłabszy element filozofii autora *Fenomenologii ducha*. Postawę, jaką wobec Heglowskiej koncepcji Absolutu zajmuje twórca egzystencjalizmu, można określić dwojako. Z jednej strony jako nawiązanie do Pascala i jego przeciwstawienia Boga religii Bogu filozofii, z drugiej natomiast — jako postawę opartą na zasadzie odpowiedzialności. Z perspektywy indywidualnej egzystencji heglizm przynosi moralną nieodpowiedzialność. Dlatego Kierkegaard kładzie nacisk na jednostkowy akt swobodnego poddania się prawu moralnemu oraz swobodne uznanie bądź wybór osobistego stosunku jednostki do Boga. W rezultacie

⁵⁶ S. Kierkegaard: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1982, s. 30.

⁵⁷ Zob. K. Löwith: *Od Hegla do Nietzschego...*, s. 90—91.

⁵⁸ Zob. F. Copleston: *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1981, s. 103.

— jak pisze Copleston — „Człowiek staje się »indywiduum« (myśliciele współcześni powiedzieliby — »osobą«), dokonując swego swobodnego wyboru, swobodnie nadając kształt i kierunek swemu życiu”⁵⁹. Jednocześnie krytyka Hegla odsłania nowy horyzont filozofii — człowieka opisywanego od wewnątrz, z perspektywy jego przeżyć, a zarazem pojmowanego konkretnie, czyli jako jednostka. Najpoważniejszy zarzut egzystencjalizmu wobec filozofii akademickiej sprowadza się do stwierdzenia, że nie ma człowieka w ogóle, ale zawsze są ludzie konkretni. Zainteresowanie człowiekiem konkretnym kształtuje nowy, nieznany dotychczas sposób filozofowania. Wyraża się on w literackiej formie, która sprzeciwia się abstrakcyjnym pojęciom filozofii akademickiej. Filozof mówi niejako we własnym imieniu, a przedmiotem jego refleksji są osobiście przeżyte doświadczenia. Przedmiotem filozofii staje się egzystencja oznaczająca indywidualne istnienie, w którym spełnia się — bądź nie — jego istota. Owo spełnienie istoty jest byciem sobą, byciem prawdziwym, autentycznym. W rezultacie takiego spojrzenia na problem egzystencji pojawia się później — choć właśnie sam Kierkegaard używa terminu „egzystencja” — to, co nazywa się „egzystencją autentyczną” i „egzystencją nieautentyczną”, przy czym egzystencja autentyczna oznacza zrealizowanie istoty człowieka, natomiast egzystencja nieautentyczna — brak tej realizacji. W takim właśnie ujęciu uwidacznia się sprzeczność z klasyczną definicją osoby ludzkiej, która — sformułowana przez Boecjusza — głosi, iż „persona est individua substantia rationalis naturae”. W myśl zatem tak sformułowanej definicji każdy człowiek już z racji bycia człowiekiem jest osobą ludzką. To właśnie zmienia się w egzystencjalizmie (choć ogromną rolę odegrali tu personaliści chrześcijańscy), gdyż osobowość pojmuje się jako coś, co człowiek może zdobyć, co bezpośrednio wiąże się z wolnością, którą można uznać za najważniejszą kategorię filozoficzną nie tylko egzystencjalizmu, ale całej filozofii dwudziestego wieku. Krytyka Hegla jest również krytyką Hegłowskiej koncepcji państwa. „W oczach Kierkegaarda — pisze Mikołaj Domaradzki — Hegel domaga się całkowitego i bezwarunkowego podporządkowania jednostki państwu. Ponieważ Hegel czyni urząd państwa i jego ustawodawstwo tożsamymi z religią, w oczach Kierkegaarda, ubóstwia on panujący porządek społeczny”⁶⁰.

Kierkegaard przedmiotem filozofii czyni nie abstrakcyjne pojęcia, lecz konkretne jednostki. W związku z tym „jego filozofia stała się filo-

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ M. Domaradzki: *Kierkegaarda recenzja nowożytności*. W: *Aktualność Kierkegaarda. W 150. rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*. Red. A. Szwed. Kęty 2006, s. 146.

zofią egzystencji⁶¹, przy czym swe zainteresowania skupia Kierkegaard przede wszystkim na człowieku i Bogu. Takie ujęcie wynika z faktu, że inaczej niż Hegel — którego często jawnie lub skrycie atakuje — rozumie Kierkegaard filozofię. W *Przedmowie* do książki *Bojaźń i drżenie* tak charakteryzuje swe stanowisko: „Piszący niniejsze wcale nie jest filozofem, nie rozumie systemu, o ile istnieje takowy, o ile jest już gotów; wystarczy jego słabej głowie pojęcie o tym, jak potężną musi mieć dziś głowę każdy, jeżeli każdy ma tak potężne myśli. Gdyby dało się wyrazić w formie pojęć całą treść wiary, nie wyniknie z tego, że się wiarę pojęło, że się pojęło, jak się w nią wnika lub też jak ona w kogoś wnika. Piszący niniejsze nie jest ani trochę filozofem; jest on *poetice et eleganter* pisarzem amatorem, który nie układa systemów ani nawet szkiców systemu; nie zapisuje się do systemu ani nie dopisuje do systemu”⁶². Ta wstępna deklaracja — wymierzona przeciwko Heglowi, którego filozofię utożsamiał Kierkegaard z systemem — doskonale współgra z tezami wygłoszonymi w *Albo — albo* w kwestii rozumienia źródeł filozofii. Kierkegaard zdecydowanie twierdzi, że filozofia nie rodzi się z wątpienia. „W filozofii nowożytnej — zauważa — wystarczająco często mówiło się o tym, że wszelka spekulacja zaczyna się od wątpienia; ja natomiast szukałem nadaremnie [...] wyjaśnienia, na czym polega różnica między wątpieniem a rozpaczą”⁶³. Zatem uważa Kierkegaard, że źródłem filozofii nie jest wątpienie, lecz jest nim rozpacz, będąca czymś więcej niż wątpienie, które ma swe źródło w próbie racjonalnego namysłu nad rzeczywistością. „Rozpacz ogarnia człowieka znacznie głębiej i obejmuje swoim zasięgiem znacznie więcej niż wątpienie. Rozpacz odzwierciedla bowiem stan całej osobowości, a wątpienie jedynie stan myślenia”⁶⁴. Innymi słowy, początkiem filozofii nie jest racjonalne wątpienie, lecz zwątpienie, gdyż wraz z nim pojawia się najważniejsza kategoria filozofii duńskiego myśliciela, a mianowicie kategoria wyboru. Rozpacz bowiem wiąże on z wyborem, twierdząc, że nie można rozpaczać, nie dokonawszy wyboru rozpacz. „Jeśli się rzeczywiście wybrało rozpacz — wówczas naprawdę wybrało się to, co się wybiera, opierając się na niej, mianowicie dokonało się wyboru swojej wiecznej wartości, wyboru samego siebie. Osobowość dopiero w rozpaczach znajduje ukojenie, co jednak nie wynika z konieczności, ponieważ nigdy nie rozpacza się z przymusu, ale zawsze z wolności i dopie-

⁶¹ S. Kowalczyk: *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*. Wrocław 1979, s. 349.

⁶² S. Kierkegaard: *Bojaźń i drżenie...*, s. 6.

⁶³ S. Kierkegaard: *Albo — albo*. T. 2..., s. 284.

⁶⁴ Ibidem, s. 285—286.

ro przez to zdobywa się to, co absolutne. [...] Niedaleka jest już chwila, kiedy się okaże, choć cena tego odkrycia może być dosyć wysoka, że rzeczywistym punktem wyjścia [...] odnalezienia tego, co absolutne, nie jest wątplenie, lecz rozpacz⁶⁵.

Egzystencjalizm rodzi się zatem wtedy, kiedy — zdawać by się mogło — filozofia osiąga najwyższy stopień abstrakcji, to znaczy jako reakcja na filozofię Hegla. W rezultacie zderzenia Kierkegaarda z heglizmem przychodzi stanąć przed dylematem analogicznym do tego, przed jakim stanął Pascal⁶⁶. O ile w wypadku Pascala problem ów sprowadza się do tego, iż metody matematycznej Kartezjusza nie dało się zastosować wobec Boga, o tyle Kierkegaard uważa, że człowieka przeżywającego dylematy „albo — albo” nie można adekwatnie ująć w system pojęć, co z kolei stanowi wyraźną aluzję do filozofii Hegla. Analogia między Pascalem i Kierkegaardem polega więc również na tym, że obaj odwołują się do swych wielkich poprzedników: Pascal do Kartezjusza, natomiast duński filozof — do Hegla. Dlatego też ukazuje Kierkegaard dwie antypody, to znaczy system filozoficzny i konkretną rzeczywistość, i opowiada się za tą drugą. Filozofia bowiem posługuje się abstrakcyjnym językiem pojęć, za których pośrednictwem ma się zmierzyć z niepowtarzalnością sytuacji ludzkiej egzystencji. Ludzkiej egzystencji jako egzystencji nie sposób ująć w formie systemu pojęć — ta prawda jest dla Kierkegaarda nie tylko oczywista, ale zarazem stanowi zaprzeczenie Heglowskiego rozumienia filozofii. Kwestia niepowtarzalności ludzkiej egzystencji to jednocześnie punkt wyjścia krytyki Hegla oraz jej motyw przewodni. Krytyka Hegla jest zarazem krytyką systemu i krytyką filozofii, a w pismach Kierkegaarda ma charakter radykalny i wiąże się z odsłonięciem nowego pola zainteresowań filozofii: człowieka pojmowanego konkretnie. Człowiek jako konkret to dla Kierkegaarda jednostka. Swym tekstem Kierkegaard nadaje jednocześnie formę literacką (co później będzie charakteryzować egzystencjalizm), mówi we własnym imieniu o osobistych przeżywanych doświadczeniach.

Twórca egzystencjalizmu zawęży przedmiot filozofii do problematyki człowieka, co jest zrozumiałe, gdyż właśnie fakt własnego istnienia jest uchwytyny z pominięciem poznania abstrakcyjno-pojęciowego. Zarazem okazuje się, że ludzka egzystencja to przede wszystkim „rzeczywistość etyczna”. W przekonaniu Kierkegaarda filozofia winna zrezygnować z „abstrakcyjnego myślenia” i dowartościować wartościowanie

⁶⁵ Ibidem, s. 286—287.

⁶⁶ Rację ma jednak Bocheński, kiedy twierdzi, że Pascal nie jest egzystencjalistą. Zob. J.M. Bocheński: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern—München 1951, s. 165.

oraz przeżycia. Wiąże się z tym odmienne rozumienie źródeł filozofii. Arystoteles twierdził, że psychologicznym źródłem filozofii jest zdziwienie, Kierkegaard zaś powstanie filozofii łączy z elementem irracjonalnym, mianowicie z przeżyciem lęku i rozpacz. W tym też miejscu w najwyższym stopniu ukazuje się teistyczny charakter jego filozofii, gdyż Kierkegaard twierdzi, że na tej drodze można odnaleźć Boga. Jest Kierkegaard filozofem lubującym się w ukazywaniu tragicznych aspektów ludzkiej egzystencji. W odróżnieniu jednak od Schopenhauera, którego cechuje absolutny pesymizm, Kierkegaard wierzy w możliwość przezwyciężenia lęku egzystencjalnego i możliwości tej upatruje w refleksji nad własnym losem oraz w odnalezieniu powiązań z Bogiem. Z tego powodu należy też do przeciwników systemów filozoficznych, uznając je za niebezpieczne w odniesieniu do Boga, który zawsze pozostanie tajemnicą dla ludzkiego umysłu.

Kierkegaard odwołuje się do dwóch ideałów. Ideał filozofa to dlań Sokrates, który stawiał problemy dotyczące ludzkiej egzystencji, a jednocześnie nie rozwiązywał ich do końca. Dlatego też autentyczna filozofia jest filozofią konkretnej egzystencji związanej z życiem, jest osobistą refleksją, kontemplacją, życiem, nawet ryzykiem — jest opcją między skończonością a nieskończonością⁶⁷. Kierkegaard uznaje klasyczny cel filozofii — poznanie prawdy, ale przeciwstawiając ją heglizmowi, postuluje bliższe powiązanie prawdy z istnieniem. Odwołuje się do klasycznej definicji prawdy, lecz ocenia ją krytycznie. Tradycyjne rozróżnienie między prawdą ontologiczną a prawdą epistemologiczną określa jako prawdę w rozumieniu idealistycznym i empirycznym (pierwsza nic nie wnosi — jest tautologią, gdyż idealizm implikuje tożsamość bytu i myśli w „czystej myśli”, drugą zawęża do Boga, uosobienia doskonałej jedności bytu i myśli). Kierkegaard interpretuje prawdę w duchu egzystencjalizmu. Wyraża przekonanie, że jest ona sztuką życia, a nie doktryną. Prawda nie ma spekulatywnego charakteru, lecz charakter egzystencjalny, subiektywny i dialektyczny. Prawda nie ogranicza się do zgodności intelektu z rzeczywistością, lecz wymaga zgodności całej osobowości człowieka z jego bytową naturą oraz powołaniem.

Drugim ideałem, do którego odwołuje się Kierkegaard, był Abraham. Daje temu wyraz w swych dziełach, a powodem odwołania się właśnie do Abrahama jest to, że w imię wiary dokonuje on wyboru. Kategoria wyboru zaś stanowi kluczową kategorię filozofii Kierkegaarda. Ze względu na kategorię wyboru Abraham jest tym, który dokonuje „skoku wiary”. Kierkegaard pisze: „Zamierzam wyciągnąć z opowieści o Abrahamie wszystkie dialektyczne konsekwencje w nim zawarte

⁶⁷ Zob. S. Kowalczyk: *Bóg w myśli współczesnej...*, s. 351.

i wyrazić je w formie »problematów«, aby pokazać, jak wielkim paradoksem jest wiara; paradoks ten pozwala z morderstwa uczynić święty i miły Bogu czyn, paradoks ten powrócił Abrahamowi Izaaka i nie daje się ogarnąć myślą, ponieważ wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy⁶⁸. Wyciągnięcie wniosków z postawy Abrahama wyznacza dalszy kierunek filozofowania Kierkegaarda.

Dla myślenia Kierkegaarda charakterystyczne jest nadawanie pewnym stanom uczuciowym filozoficznego znaczenia. Ale wyłania się przy tym kwestia rozumienia filozofii: jest, czy też nie jest ona racjonalistyczna? Problem w tym, że mimo wszystko filozofia Kierkegaarda jest racjonalistyczna i z pewnością nie jest to antyracjonalizm. Wprawdzie bardzo wysoko ocenia on porządek egzystencjalny, porządek uczuć, sferę uczuć, wrażliwości wewnętrznej, a mniej ceni filozofię, ale nie oznacza to, że filozofia zostaje w ogóle wyrugowana z życia. W ten sposób interpretuje Kierkegaarda także Jean Wahl (1888—1972), który zapytuje: „[...] czyż mimo wszystko nie ma u Kierkegaarda pewnej skłonności do racjonalizowania i wyjaśniania paradoksu poprzez ukazanie go jako związku tego, co skończone, z nieskończonym?”⁶⁹. Jednakże ze względu na takie, a nie inne nastawienie do rzeczywistości, w której filozofia odgrywa inną rolę niż wiara, na plan pierwszy wysuwa się właśnie wiara. Kierkegaard stwierdza: „Bynajmniej nie chcę przez to powiedzieć, że wiara jest rzeczą byle jaką, przeciwnie, jest rzeczą najbardziej podniosłą i niemożliwe są pretensje filozofii do jej zastąpienia lub do lekceważenia. Filozofia nie może i nie powinna dawać wiary, ale powinna pojmować samą siebie, widzieć, co daje człowiekowi, i niczego mu nie odbierać, a przede wszystkim nie pozbawiać człowieka czegoś, co może wydawać się niczym”⁷⁰. Ale wiara ukazuje wielkość Abrahama i to stanowi o jego roli w filozofii Kierkegaarda. Inna sprawa, że gdy Kierkegaard analizuje postawę Abrahama, wówczas nie czyni tego z perspektywy samej wiary. „Niezwykłość egzystencji głównego bohatera *Bojaźni i drżenia* — pisze Antoni Szwed — w dużej mierze wpływa ze specyficznego punktu widzenia samego Johanna de Silentio, który, podobnie jak Climacus, nie jest jeszcze człowiekiem wierzącym i nie rozumie postawy Abrahama, choć skądinąd go podziwia”⁷¹.

Kierkegaard przedkłada wiarę nad filozofię, a podstawową kategorią jego filozofii staje się kategoria wyboru. Kategorię tę — katego-

⁶⁸ S. Kierkegaard: *Bojaźń i drżenie...*, s. 55.

⁶⁹ J. Wahl: *Krótką historią egzystencjalizmu*. Tłum. J.A. Prokopski. Wrocław 2004, s. 21.

⁷⁰ S. Kierkegaard: *Bojaźń i drżenie...*, s. 31.

⁷¹ A. Szwed: *Miedzy wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda*. Kęty 1999, s. 141.

rię wyboru, a więc wolności — duński myśliciel z całą świadomością przeciwstawia filozofii, uznając, że trudno je pogodzić. Pyta w następujący sposób: „[...] chciałbym wiedzieć, czyje życie należy cenić wyżej: życie filozofa czy człowieka wolnego”⁷². Odpowiada oczywiście, że większą wartość ma wolność, i stwierdza: „Dlatego walczę o wolność [...], o przyszłość, o albo — albo. Jest to skarb, który mam zamiar zostawić w spadku tym, których kocham. Tak, gdyby mój mały syn w tej chwili osiągnął wiek, w którym mógłby mnie dobrze zrozumieć, i gdyby nadeszła moja ostatnia chwila, wówczas powiedziałbym doń: »Nie pozostawiam Ci w spadku majątku, tytułu, stanowiska, ale wiem, gdzie jest ukryty skarb, który przysporzy Ci więcej bogactwa, niż może Ci dać cały świat, a skarb ten należy do Ciebie i nie musisz mi za niego dziękować, abyś zawdzięczając wszystko jakiemuś człowiekowi, nie poniósł straty na swej duszy; skarb ten został złożony w Tobie samym: istnieje albo — albo, które człowieka wywyższa ponad anioły nawet«”⁷³.

Filozofię Kierkegaarda cechuje też absolutyzacja wyboru. Wybór absolutny charakteryzuje się, po pierwsze, tym, że nie ma on żadnych stopni pośrednich, a więc jest całkowity, totalny. Po drugie, wybór nie jest zdeterminowany niczym spoza świata przeżyć wewnętrznych jednostki; w tym sensie jest on źródłowy — ma w jednostce swe źródło, jest absolutny. Po trzecie, źródłowość ta, autokreatywność, absolutność stanowią o wolności, a to oznacza, że wybrać taką wolność znaczy wybrać siebie. Po czwarte, dokonanie wyboru jest wyborem siebie, ale wybrać siebie w akcie absolutnego wyboru — to znaczy wybrać siebie wewnętrznego, duchowego. U podstaw wyboru leży przekonanie, że wybrać siebie mogą tylko jako jednostka. „Wybór absolutny — pisze Antoni Szwed — ma być więc początkiem życia zintegrowanego wewnątrznie człowieka. Czym jest wybór absolutny? Jest to taki wybór, w którym człowiek wybiera siebie w sposób absolutny. [...] Absolutny znaczy tyle, co pozbawiony wszelkich zewnętrznych uwarunkowań”⁷⁴. Jednocześnie istotą wyboru jest sam akt, czynność wybierania. Nie chodzi Kierkegaardowi o konkretny wybór, chodzi mu o to, aby wybrać wybieranie. „Przede wszystkim moje albo — albo nie dotyczy wyboru między dobrem a złem, ale tego wyboru, dzięki któremu wybiera się i dobro, i zło lub dzięki któremu się dobro i zło odrzuca”⁷⁵. Tak rozumiany wybór charakteryzuje — po pierwsze — siła, powaga i patos, po drugie — zaangażowanie całej osobowości oraz — po trzecie — fakt, że towa-

⁷² S. Kierkegaard: *Albo — albo*. T. 2..., s. 235.

⁷³ Ibidem, s. 235—236.

⁷⁴ A. Szwed: *Miedzy wolnością a prawdą egzystencji...*, s. 106—107.

⁷⁵ S. Kierkegaard: *Albo — albo*. T. 2..., s. 225.

rzyszy mu uroczysty nastrój. Aktowi wyboru towarzyszy również skrucha. Dokonanie wyboru jest charakteryzowane jako przemiana samego siebie, a także odsłonięcie siebie. Na czym owa przemiana polega? Jest to chrzest woli — powiada Kierkegaard. Człowieka, który wybrał, znamionuje, po pierwsze, wytrwałość. Po drugie, człowieka, który wybrał, znamionuje godność, która nigdy nie znika bez śladu. Po trzecie, taki człowiek staje się sobą. „Człowiek z najbogatszą osobowością jest niczym, dopóki sam się nie wybierze, a z drugiej strony człowiek, którego osobowość można by uznać za najnędnniejszą, jest wszystkim, jeśli wybrał samego siebie; wielkość nie polega na tym, aby być tym czy owym, ale na tym, by być sobą, a to potrafi każdy, jeśli tego zechce”⁷⁶. W innym zaś miejscu stwierdza: „Stąd ten, kto wybrał samego siebie, jest osobą, która sama przez się musi działać”⁷⁷.

„Albo — albo [...] ma w pewnym sensie charakter absolutny, gdyż chodzi przy tym o wybieranie lub niewybijanie. Ponieważ wybór ma charakter absolutny, więc albo — albo jest też absolutne”⁷⁸. W człowieku istnieje jego „wieczne znaczenie”, które odsłania, dokonując wyboru. Człowiek żyje w powadze swego nie przypadkowego, ale wiecznego znaczenia. Wybór „albo — albo” nazywany jest wyborem etycznym. Wybierając, wybieram w sobie to, co wieczne, to, co absolutne. I teraz mogę zająć dwie postawy: jedna to pielęgnowanie w sobie pierwiastka wiecznego, absolutnego (postawa mistyka). Kierkegaard będzie tę postawę krytykował jako wyizolowywanie tego momentu wieczności w sobie, który tworzy się wskutek wyboru. To, co we mnie absolutne — powiada Kierkegaard — we mnie samym jest zarazem konkretne. Jeżeli dotarłszy do tego, co we mnie absolutne, izoluję się od świata, to staję się mistykiem. Kierkegaard pisze, że nie chodzi tu o abstrakcyjny wybór Absolutu. Takiego abstrakcyjnego wyboru, oderwania czegoś takiego od konkretnego bytowania jednostki i jak gdyby odwrócenia się od świata dokonuje mistyk. Stając się mistykiem, wybieram w sobie, zdaniem Kierkegarda, Absolut wyizolowany, abstrakcyjny. Mistyk wybiera siebie abstrakcyjnie, wybiera nieustannie ucieczkę od świata. Prawdziwie konkretny wybór jest taki, dzięki któremu wycofując się niejako ze świata, umieszczam siebie w tejże chwili z powrotem w nim, to znaczy w świecie. Wybierając absolutne, wybieram zarazem konkretne, czyli świat. To właśnie moment wyboru czegoś — wybór świata.

⁷⁶ Ibidem, s. 237.

⁷⁷ Ibidem, s. 314.

⁷⁸ Ibidem, s. 238.

Filozofia Kierkegaarda jest osnuta wokół problematyki wyboru. Relację między wyborem jako wybieraniem wybierania i wyborem jako wyborem czegoś sam Kierkegaard tak charakteryzuje: „Za jednym zamachem wybór dokonuje tu dwóch dialektycznych zmian: to, co zostaje wybrane, nie istnieje, i powstaje dzięki dokonaniu wyboru; to, co zostaje wybrane, istnieje, inaczej nie byłoby wyboru”⁷⁹. Jest to stwierdzenie, że istnieje absolutny sens, który w człowieku odsłania albo tworzy. Droga do wolności jest świadomość, panowanie nad własnym życiem i nad determinacjami za pośrednictwem świadomości.

Opierając się na kategorii wyboru, sformułował Kierkegaard naukę o stadiach życia. Wyróżnia trzy jego stadia: stadium estetyczne, etyczne i religijne. Stadium estetyczne charakteryzuje się tym, że człowiek jest bezpośrednio tym, czym jest — to, czym jesteśmy, dokonuje się bez wyboru, bez zasługi. Jesteśmy więc uczuciami, pragnieniami, pożadaniami. Nie musimy ich wybierać, gdyż tym stanom człowiek podlega w naturalny sposób. Człowiek poddaje się falowaniu uczuć. Te uczucia nie są ani czymś dobrym, ani czymś złym. Natomiast obiektom moich uczuć towarzyszy w gruncie rzeczy obojętność (ta obojętność jest złem). Stadium estetyczne to „płynięcie z prądem” na fali własnych potrzeb, pragnień, emocji. Jest to życie nieześrodkowane na jakiejś potrzebie wystarczająco silnie. Estetyczny tryb życia prowadzi — zdaniem Kierkegaarda — do rozpacz. Człowiek żyjący estetycznie zdobywa się na wybór — jego życie wchodzi w stadium etyczne. Postawa estetyczna jest dość powszechna, a jej usposobienie to Don Juan, traktujący życie jako ustawiczne poszukiwanie przygód i radości. Ma ona różnorodne formy. Pierwszą z nich jest hedonizm życiowy, wyrażający się w tak zwanych formułach, jak *in vino veritas* bądź *carpe diem*. Drugą jest postawa artysty, który zachwyca się pięknem świata i dzieł sztuki, trzecią zaś — postawa intelektualisty rozmiłowanego w pięknie abstrakcyjnej myśli. Esteta to ten, kto goni za przyjemnościami życia, a mimo to dostrzega ich przelotność i dlatego odczuwa rozpacz. „Najwyższy stopień estetycznej refleksji — pisze Szwed — osiąga esteta wtedy, gdy uświadomi sobie fakt, iż *każdy estetyczny pogląd na życie jest rozpaczą*”⁸⁰. Dlatego następuje wybór i przejście do stadium etycznego.

Stadium etyczne wiąże się właśnie z „albo — albo”, to znaczy z dokonaniem wyboru. Kierkegaard twierdzi, że człowiek jest całością, która składa się z „jaźni nieskończonej konkretnej i jaźni absolutnej”. Stadium etyczne nadaje absolutny sens jaźni konkretnej, jednostkowej; to nadanie sobie samemu w drodze wyboru absolutnego znacze-

⁷⁹ Ibidem, s. 290.

⁸⁰ A. Szwed: *Między wolnością a prawdą egzystencji...*, s. 102.

nia. Stadium etyczne jest sferą tego, co „ogólne”, gdyż obowiązek jest tym, co ogólne⁸¹. W przekonaniu Kierkegaarda stadium etyczne polega przede wszystkim na dostrzeganiu wszędzie obowiązków. Człowiek nie izoluje się wobec nich, lecz przeciwnie — angażuje się, co stanowi wyróżnik stadium etycznego. Postawa etyczna ma zatem związek z akceptacją obowiązków i odpowiedzialności za życie, gdyż życie moralne czyni człowieka tym, czym jest on ze swej istoty, to znaczy uduchawia go. Jednakże również faza etyczna niesie z sobą pewne niebezpieczeństwa, jeśli człowiek nie respektuje wymagań etycznych w całej rozciągłości; nakazy moralne są abstrakcyjne i to powoduje, że nie jest to faza ostateczna. Ostatecznym, trzecim stadium życia jest stadium religijne, w którym zawieszamy prawo ogólne, zawieszamy obowiązek. Przeżywamy subiektywnie więź z Bogiem. Postawa religijna to najwyższe duchowe osiągnięcie człowieka. W *Epilogu Bojaźni i drżenia* Kierkegaard ujmuje to w sposób następujący: „Wiara jest największą namietnością człowieka. Nie jest wykluczone, że w poszczególnych pokoleniach wielu jej nie osiąga, ale dalej pójść niepodobna”⁸².

Wiara w Boga nie jest konsekwencją argumentacji spekulatywnej i osobistej refleksji poznawczej. „Niemożliwe jest intelektualno-filozoficzne dotarcie do Boga, który jest rzeczywistością przerastającą możliwości poznawcze skończonego umysłu człowieka. Sokrates, choć był wybitnym filozofem, do wiary nie doszedł”⁸³. W koncepcji Kierkegaarda wiara nie jest więc jakąkolwiek formą doktryny, lecz egzystencjalną postawą zaufania i uległości wobec Boga. Dlatego też Kierkegaard odwołuje się do przykładu Abrahama. Zdaniem ks. Kowalczyka, Kierkegaard jest fideistą religijnym, to znaczy uznaje, iż należy uznać prawdy religijne dlatego, że Bóg je objawił. W tym znaczeniu Kierkegaard miałby nawiązywać do Tertuliana. Tezy Tertuliana można streścić następująco. Po pierwsze, wiedza rozumowa okazuje się bezużyteczna, bo istnieje Objawienie; po drugie, wiedza rozumowa jest niemożliwa, ponieważ prawda przekracza rozum, i wreszcie, po trzecie, wiedza rozumowa jest szkodliwa, jako że prowadzi do błędnych nauk i zguby moralnej. Dlatego uważa Tertulian, że można i należy wierzyć w to, co dla rozumu jest niedorzeczne (*credo, quia absurdum*). Problem w tym, czy rzeczywiście tak jest. W istocie bowiem Kierkegaard nie kwestionuje rozumu, tylko go ogranicza. W tym znaczeniu nie ma on wiele wspólnego z nauką Tertuliana, lecz jest kantystą. Właśnie ten element filozofii duńskiego myśliciela jest istotny — jako przeciwnik Hegla w du-

⁸¹ Zob. S. Kierkegaard: *Albo — albo*. T. 2..., s. 359.

⁸² S. Kierkegaard: *Bojaźń i drżenie...*, s. 136.

⁸³ S. Kowalczyk: *Bóg w myśli współczesnej...*, s. 355.

żej mierze nawiązuje do Kanta, a zwłaszcza do jego ograniczenia naszej wiedzy. Ograniczenia, a nie jej kwestionowania. Nie wolno ponadto zapominać, że Kierkegaard nawiązuje również do Pascala, który rozgranicza porządek rozumu i porządek serca.

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czym jest wiara w filozofii Kierkegaarda, trzeba zwrócić uwagę jeszcze na jedną kwestię. Nauki o stadiach życia nie wolno traktować jako nauki o pewnych gradacjach, które osiągamy w życiu jednostkowym, wchodząc na coraz wyższy poziom. Mowa tu o pewnych momentach naszego życia, które funkcjonują przemienne. Człowiek więc może osiągnąć poziom etyczny, a nawet religijny i przejść z niego do stadium estetycznego. Życie człowieka cechuje się przemiennością tych stadiów. Droga do wiary jest zawsze wybór. Ja wybieram siebie absolutnego przez odpowiednio spełniony akt wyboru. I tu wyłania się problem związany z krytyką Kościoła, jaką przeprowadza; problem tak zwanych uczniów z drugiej ręki. Chodzi o bezpośrednich uczniów Chrystusa — apostołów, którzy są uczniami niejako z pierwszej ręki. Kościół uważa siebie za depozytariusza tego przekazu, i to depozytariusza właśnie z pierwszej ręki. Tymczasem Kierkegaard powiada, że nie wszyscy, którzy żyli wraz z Chrystusem, uwierzyli. To jest więc problem wyboru, a nie tylko obcowania z boską istotą. Nie ma uczniów „z pierwszej ręki”, wszyscy są uczniami z drugiej ręki, czyli wszyscy dokonali wyboru wiary. Kwestionuje tu Kierkegaard prawomocność Kościoła jako depozytariusza, Kościoła, który naciska na fakt bycia kontynuacją, spadkobiercą wiary pochodzącej niejako z pierwszej ręki, czyli od samych apostołów.

Kierkegaard dlatego akcentuje znaczenie wiary, że nieustannie kwestionował poznawalność Boga. Ujawnia się tu Kantowski, a nie Hegłowski element jego filozofii. Skądinąd wiadomo, że krytykował Hegla, a powodem krytyki była właśnie koncepcja Absolutu. Inaczej Kant, który ograniczył wiedzę, aby uczynić miejsce dla wiary. W rozumieniu Kierkegaarda Bóg nie jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia, dlatego pozostaje niepoznawalny, to znaczy niedostępny poznaniu racjonalnemu. Innymi słowy, istnienie Boga jest pewne na płaszczyźnie wiary i może stanowić przedmiot wolnego wyboru, ale nie można go wykazać na drodze rozumowej. Istnienie Boga zatem jest tylko i wyłącznie przedmiotem wiary⁸⁴.

Egzystencjalizm Kierkegaarda ujawnia się przede wszystkim w sposobie rozumienia prawdy. Koncepcja prawdy zbliża go do romantyków, z którymi Hegel w sposób następujący polemizuje w *Przedmowie do Fenomenologii ducha*: „Wysuwając twierdzenie, że prawdziwą posta-

⁸⁴ Zob. ibidem, s. 360.

cią prawdy jest jej naukowość, czyli, co oznacza tu jedno i to samo, że jedynym elementem egzystencji prawdy jest *pojęcie*, zdaje sobie sprawę z tego, że twierdzenie to stoi w sprzeczności z pewnym poglądem (*Vorstellung*) i jego konsekwencjami — poglądem, którego uroszczenia równe są jego rozpowszechnieniu w przekonaniach naszej epoki. [...] Chodzi tu mianowicie o to, że ci, którzy uważają, iż prawda istnieje tylko w tym, a raczej tylko jako to, co nazywane jest bądź intuicją (*Anschauung*), bądź bezpośrednią wiedzą o absolicie, bądź religią, bądź wreszcie bytem [...], ci wszyscy wysuwają żądanie, by w przedstawianiu filozofii posługiwać się raczej czymś, co jest przeciwieństwem formy pojęcia. Absolut nie ma być ujmowany za pomocą pojęć, lecz odczuwany (*geföhlt*) i oglądany (*angeschaut*). Tym, co ma dojść do głosu i ma być wyrażone [w filozofii — A.L.], nie jest pojęcie absolutu, lecz jego odczuwanie i oglądanie”⁸⁵. Dlatego też dla Kierkegaarda prawda ma przede wszystkim wydźwięk subiektywny, egzystencjalny, choć nie odrzuca on prawdy obiektywnej. Jednakże prawdzie w znaczeniu egzystencjalnym przypisuje pierwszeństwo i wiąże ją z byciem prawdą. Takie, zarazem ontologiczne, rozumienie prawdy czerpie Kierkegaard z Ewangelii — „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”. Nie chodzi o to, aby znać prawdę, lecz o to, by stać się prawdą. „Jeśli się jest prawdą i jeśli jest żądaniem być prawdą, to znać prawdę jest nieprawdą”⁸⁶. Znajomość prawdy wynika sama przez się z faktu bycia prawdą. Używa więc Kierkegaard pojęcia „samowiedza egzystencjalna”, do którego w dwudziestym wieku nawiążą egzystencjaliści — bądź to teistyczni, bądź też ateistyczni. Jednakże myśliciel duński znalazł nadsładowców już w wieku dziewiętnastym, a byli nimi Artur Schopenhauer oraz Friedrich Nietzsche.

Ocena filozofii myśliciela uchodzącego za ojca egzystencjalizmu powinna uwzględnić rzecz najważniejszą, o której Antoni Szwed pisze: „Bez względu na to, jak bardzo krytycznie ocenialibyśmy Kierkegaarda, z pewnością jednego nie sposób mu odmówić: Kierkegaard prezentuje radykalnie nowe podejście do problemu człowieka. Jak nikt przed nim, z całą ostrością uświadomił sobie, że przedmiotem filozofii człowieka może być jedynie konkretny człowiek brany w swojej jedyności i niepowtarzalności”⁸⁷. Tym, co godne uwagi, jest klasyfikacja faz życia oraz rozumienie wiary, które sprzeciwia się jej racjonalizacji. Kiedy

⁸⁵ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 1. Warszawa 1963, s. 12–13.

⁸⁶ S. Kierkegaard: *Indevölse i Christendom*. Kjøbenhavn 1905. Cyt. za: K. Toepplitz: *Kierkegaard*. Warszawa 1975, s. 308.

⁸⁷ A. Szwed: *Miedzy wolnością a prawdą egzystencji...*, s. 221.

jednak Kierkegaard mówi o chrześcijaństwie, to można odnieść wrażenie, iż nie chodzi mu o chrześcijaństwo w ogóle, ale o jego postrzeganie przez pryzmat Kościoła duńskiego. Rzecz oczywiście nie w tym, że krytykuje Kościół, ale w tym, że w swej filozofii przedstawia jednostronny obraz religii chrześcijańskiej, zgodnie z którym nieustannie trwa konflikt między wyborem Boga a wyborem świata. Jest to osobliwe rozumienie chrześcijaństwa, u którego podstaw leży konflikt, który nasilił się tak bardzo, iż przed śmiercią Kierkegaard nie pojednał się z Kościołem. Copleston ujmuje to następująco: „Kierkegaard czuł, że obowiązkiem jego jest dawanie świadectwa o naturze prawdziwego chrześcijaństwa i wyprowadzenie większości »chrześcijan« z błędnego mniemania, że są rzeczywiście chrześcijanami”⁸⁸. Nie zmienia to jednak faktu, że otwarte pozostaje pytanie, czy duński myśliciel uchwycił istotę chrześcijaństwa.

Preneokantyzm Artura Schopenhauera⁸⁹

Artur Schopenhauer (1788—1860) podziela, podobnie jak Kierkegaard, przekonanie, że religia w dużej mierze pozostaje pod wpływem Hegla. Ocena Kościoła niemieckiego dokonana przez Schopenhauera jest w gruncie rzeczy analogiczna do tej, jaką w odniesieniu do sytuacji w Danii głosił Kierkegaard. Schopenhauer pisze: „Katolicyzm niemiecki lub neokatolicyzm nie jest mianowicie niczym innym niż popularyzacją heglizmu. Podobnie jak tamten nie wyjaśnia on świata — [świat — J.G.] po prostu jest, bez dalszych informacji. Świat dostaje tylko nazwę Boga, a ludzkość nazwę Chrystusa”⁹⁰. Ocena taka, podobnie jak w przypadku Kierkegaarda, wynika z faktu, że mieli wspólnego „wroga”, jakim był bez wątpienia Hegel. Oczywiście-

⁸⁸ F. Copleston: *Filozofia współczesna...*, s. 148.

⁸⁹ Artur Schopenhauer bardzo często postrzegany jest przez pryzmat jego znajomości filozofii indyjskiej. Rzadko jednak akcentuje się fakt dla niego najistotniejszy, a mianowicie jego krytykę heglizmu i nawiązanie do Kanta. Właśnie ten element stanowi istotę preneokantyzmu Schopenhauera. Zob. na ten temat A. Lorenz: *Das Problem der Dinge an sich bei Kant, Schopenhauer und Freud*. Wrocław 2004.

⁹⁰ A. Schopenhauer: *O filozofii uniwersyteckiej*. W: Idem: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. Tłum. J. Garewicz. Wstęp H. Buczyńska-Garewicz. T. 1. Warszawa 2002, s. 188.

cie nie tylko autor *Fenomenologii ducha* uchodził za wroga Schopenhauera, gdyż autor dzieła *Świat jako wola i przedstawienie* krytykował nie tylko jego, ale również jego poprzedników — Fichtego i Schellinga. Jednakże filozofia Schopenhauera, a właściwie jego krytyka filozofii Hegla, poszła w innym kierunku: w kierunku wykazania fałszywości interpretacji Kanta dokonanej w ramach idealizmu niemieckiego i wskazania konieczności powrotu do samego Kanta oraz zbudowania systemu filozoficznego opartego na jego założeniach. Kwestię tę Jan Garewicz ujmuje następująco: „Schopenhauer podzielał powszechne przekonanie o zawodzie, jaki sprawiła ludzkości filozofia, nie podzielał jednak wiary w jej moc. [...] Filozofia pokantowska sprzeniewierzyła się jawnie swemu powołaniu. Fichte, Schelling, a zwłaszcza Hegel są już tylko »szarlatanami«⁹¹. O tym, jak mocno Schopenhauer był przekonany o swoich racjach, zaświadcza następujący fakt. W 1820 roku rozpoczął jako *Privatdozent* wykłady w Uniwersytecie Berlińskim i wyznaczył je na tę samą godzinę, o której wykladał Hegel. Niestety, przegrał i po upływie semestru musiał wykłady zawiesić.

Powrót do Kanta — powodujący, że są podstawy do nazwania Schopenhauera preneokantystą — wiąże się z krytyką idealistów niemieckich. Píše on: „W ogóle jakże płodna w skutki jest nauka Kanta o idealności przestrzeni i czasu, którą wyłożył tak sucho i bez ozdób, gdy tymczasem nic nie wynika z napuszonego, pretensjonalnego i celowo niezrozumiałego gadania trzech znanych sofistów, którzy odwrócili od Kanta uwagę niegodnej jego publiczności i skupili ją na sobie⁹². Fichte wypaczył, w przekonaniu Schopenhauera, filozofię Kanta, gdyż „nie chodziło mu o prawdę, lecz o sensację, sprzyjającą jego osobistym celom⁹³. Przy tej okazji Schopenhauer podkreśla odrzucenie przez Fichtego rzeczy samej w sobie oraz ciągłość rozwojową filozofii idealizmu niemieckiego i kontynuuje: „Był zatem dostatecznie bezczelny i bezmyślny, by odrzucić całkiem rzecz samą w sobie i stworzyć system, w którym nie czysto formalna strona przedstawienia, jak u Kanta, lecz również strona materialna, cała jego treść wywodzi się jakoby *a priori* z podmiotu. Liczył przy tym zupełnie słusznie na brak samodzielnego sądu i głupotę publiczności, która przyjmowała marne sofizmaty, magiczne sztuczki i bezsensowną gadaninę za dowody, tak iż udało mu się odwrócić jej uwagę od Kanta, skierować ją na siebie i nadać filozo-

⁹¹ J. Garewicz: *Schopenhauer*. Warszawa 1988, s. 16.

⁹² A. Schopenhauer: *Urywki o historii filozofii*. W: Idem: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena...*, s. 114.

⁹³ A. Schopenhauer: *Krytyka filozofii Kanta*. W: Idem: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tłum. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 1994, s. 655.

fii niemieckiej kierunek, w którym poprowadził ją potem dalej Schelling, i który w końcu doszedł do celu w bezsensownej pseudomądrości heglowskiej⁹⁴. W innym miejscu Schopenhauer pisze: „Co więcej, aż po dziś dzień nie brak autorów filozoficznych, którzy starają się narzucić nowemu pokoleniu tradycyjnie już przyjętą fałszywą sławę Fichtego i zapewniają całkiem na serio, że Fichte uskutecznił to, czego Kant tylko próbował; on jest właściwie tym prawdziwym [filozofem — J.G.]”⁹⁵. Schellinga ocenia Schopenhauer jako kontynuatora filozofii Fichtego, natomiast najbardziej atakuje Hegla: „Po Schellingu przyszła teraz filozoficzna kreatura ministerialna, Hegel, ogłoszony za wielkiego filozofa w politycznym, od początku błędem obarczonym zamiarze, płaski, bezduszny, obrzydliwy ignorant i szarlatan, który z bezprzykładnym zuchwalstwem nabazgrał niedorzeczności i nonsensy, ogłoszone przez jego sprzedajnych zwolenników za nieśmiertelną mądrość, a przez głupców za nią przyjęte, przez co rozległ się chór tak pełen podziwu, jakiego nigdy przedtem nie słyszano”⁹⁶. Z kolei w innym miejscu dodaje: „W Niemczech można było ogłosić obrzydliwego bezdusznego szarlatana i bazgracza bezprzykładnych nonsensów, Hegla, za największego filozofa wszechczasów i wiele tysięcy ludzi przez dwadzieścia lat wierzyło w to mocno i niezachwianie, nawet poza granicami Niemiec [...]”⁹⁷. Z perspektywy dziejów filozofii dodać można, że nie przebierający w środkach krytyki Schopenhauer był w pewnym sensie optymistą. Filozofia Hegla bowiem dominowała o wiele dłużej i nie zaszkodziła jej nawet Schopenhauerowska krytyka.

Za punkt wyjścia Schopenhauer przyjmuje filozofię Kanta, a powód tego jest prosty. „Rodzi się — pisze Schopenhauer — powszechne uświadomienie, że prawdziwa i poważna filozofia jest wciąż jeszcze tam, gdzie zostawił ją Kant. Ja w każdym razie nie uznaję, by między nim a mną cokolwiek w niej zaszło, dlatego nawiązuję bezpośrednio do niej”⁹⁸. Schopenhauer postępuje zatem analogicznie jak Hegel, w swych *Wykładach z historii filozofii* ustanawiający po wsze czasy znaną nam linię rozwojową filozofii idealizmu niemieckiego⁹⁹, chociaż oczywiście krytykuje cały idealizm niemiecki. Największym jednak przeciwnikiem

⁹⁴ Ibidem, s. 655—656.

⁹⁵ A. Schopenhauer: *Urywki o historii filozofii...*, s. 126.

⁹⁶ Ibidem, s. 127.

⁹⁷ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tłum. J. Garewicz. T. 2. Warszawa 1995, s. 93—94.

⁹⁸ A. Schopenhauer: *Krytyka filozofii Kanta...*, s. 626.

⁹⁹ Zob. G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. T. 3. Warszawa 2002, s. 568.

jest Hegel, którego określa mianem „prymitywnego, bezdusznego”¹⁰⁰. Motywem krytyki idealizmu niemieckiego był — jak słusznie zauważa Leon Miodoński — jego dogmatyzm¹⁰¹. Właśnie w tych pojęciach, a ściślej: w pojęciu krytycyzmu, należy się doszukiwać tego, co nazywa się preneokantyzmem Schopenhauera. Krytyka idealizmu niemieckiego bowiem nie jest podyktowana jakimkolwiek innym motywem niż opozycją krytycyzm — dogmatyzm. A tego właśnie elementu zdają się nie dostrzegać zwolennicy zaliczania Kanta do idealizmu niemieckiego. Tymczasem podstawowa różnica między Kantem a idealistami sprowadza się do tego, że on sam był krytycyistą, podczas gdy idealisci Kantowski krytycyzm osłabili elementami dogmatycznymi, które konieczne były do zbudowania systemu.

Schopenhauer — myśliciel, który ponad filozofią idealizmu niemieckiego powraca do Kanta — podkreśla zwłaszcza trzy zasługi autora *Krytyki czystego rozumu*¹⁰². Pierwszą z nich jest rozróżnienie rzeczy samej w sobie i zjawiska oraz wskazanie, że punktem styku jest umysł. Schopenhauer pisze tak: „Największą zasługą Kanta jest odróżnienie zjawiska od rzeczy samej w sobie — przez wykazanie, że między rzeczami a nami stoi zawsze jeszcze intelekt i dlatego nie można poznać, czym mogłyby być same w sobie”¹⁰³. Natomiast w swych *Urywkach o historii filozofii* notuje zgryźliwie: „Studiowanie filozofii Kanta daje dziś ten jeszcze szczególny pożytek, że uczy, jak nisko upadła literatura filozoficzna w Niemczech od czasów *Krytyki czystego rozumu*; jego głębokie rozważania tak odbiegają od dzisiejszej prymitywnej gadaniny, że ma się wrażenie, jak gdyby słychać było z jednej strony obiecujących kandydatów, a z drugiej fryzjerów”¹⁰⁴. Widać z przytoczonych fragmentów, że Schopenhauer w istocie nie ceni filozofów mu współczesnych, czemu niejednokrotnie dobitnie daje wyraz — w dużej mierze dotyczy to Hegla. Ponadto w kwestii merytorycznej godne odnotowania jest właśnie to, że — jako jeden z nielicznych — dostrzega ważność rozróżnienia między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem. W tym elemencie Schopenhauer również występuje przeciwko idealistom niemieckim, którzy rzecz samą w sobie uważali za dogmatyczną pozostałość filozofii Kanta. Jak wiadomo, pojęcie rzeczy samej w sobie stanowiło najbardziej krytykowane pojęcie w filozo-

¹⁰⁰ A. Schopenhauer: *Krytyka filozofii Kanta...*, s. 629.

¹⁰¹ L. Miodoński: *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*. Wrocław 1997, s. 25—26.

¹⁰² Zob. J. Garewicz: *Schopenhauer...*, s. 28; L. Miodoński: *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera...*, s. 26.

¹⁰³ A. Schopenhauer: *Krytyka filozofii Kanta...*, s. 628.

¹⁰⁴ A. Schopenhauer: *Urywki o historii filozofii...*, s. 127, przypis.

fii pokantowskiej, a większość filozofów uznała je za przejaw Kantowskiego dogmatyzmu.

Drugą zasługą Kanta jest odkrycie, że sfera moralności nie podlega regułom obowiązującym w sferze zjawisk zmysłowych. Kant ukazuje to — jak wiadomo — w trzeciej antynomii czystego rozumu, którą poświęca zagadnieniu wolności. Rozwiązanie, które w koncepcji Kanta wymaga idealizmu transcendentального, opiera się na dualizmie rzeczy samych w sobie i zjawiska. Dzięki wykazaniu, że wolność nie występuje w świecie zjawisk, ale istnieje w świecie rzeczy samych w sobie, Kant może przystąpić do rozwiązania problemu moralności. Schopenhauer natomiast podkreśla, że dla Kanta istotą człowieka jest rozum, sam zaś zauważa, że „rozum i w ogóle władza poznawania jest w człowieku czymś drugorzędnym, częścią zjawiskowości naszej, uwarunkowaną nawet wprost przez organizm; właściwym zaś rdzeniem człowieka, jedynym pierwiastkiem metafizycznym, a wskutek tego niezniszczalnym, jest jego wola”¹⁰⁵.

Za trzecią zasługę Kanta uznaje Schopenhauer wykazanie niemożliwości racjonalnej teologii. Zdaniem Jana Garewicza, punkt ten Schopenhauer najmniej wyeksponował, chociaż w filozofii pokantowskiej był bardzo mocno eksploatowany. W nawiązaniu do tego problemu Garewicz stwierdza: „[...] jeśli przyjrzymy się ewolucji zarówno jednostek, jak prądów myślowych w Niemczech w pierwszej połowie XIX w., ujawniają się dwie wyraźne tendencje, *nota bene* z ostrością wydobyte przez Schopenhauera w pierwszym rozdziale II t. *Parerga*: tendencja do pojednania filozofii z teologią i tendencja do całkowitej jej emancypacji od wiary. Stary Schleiermacher powrócił do Platona, stary Schlegel nawrócił się na katolicyzm. Sprawa Boga osobowego stała się osią polemiki młodoheglowskich”¹⁰⁶. Kant odrzuca rozważania nowożytności na temat teologii, wychodząc z założenia, że nauka i wiara należą do dwóch odrębnych porządków. W *Przedmowie do drugiego wydania swej Krytyki czystego rozumu* stwierdza: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”¹⁰⁷. Z tego powodu również Schopenhauer nawiązuje do idei Boga w sensie moralnym, gdyż w systemie Kanta odgrywa ona rolę idei regulatywnej.

¹⁰⁵ A. Schopenhauer: *O podstawie moralności*. Tłum. Z. Bassakówna. Posłowie M. Waligóra. Kraków 2004, s. 29—30.

¹⁰⁶ J. Garewicz: *Schopenhauer...*, s. 28—29.

¹⁰⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 1. Warszawa 1957, B XXX. W oryginale czytamy: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”. Walter Bröcker natomiast przytacza ten fragment w następującym brzmieniu: „[...] ich mußte das Wissen einschränken, um den Glauben Platz zu schaffen”. W. Bröcker: *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main 1970, s. 9.

Analizując osiągnięcia kantyzmu, wymienia Garewicz pięć z nich¹⁰⁸. Pierwsze stanowi idea stworzenia świata przez istotę, która sama należy do świata. Ideę tę traktowano dwojako: albo jako twierdzenie teoretyczne, albo jako postulat moralny. W pierwszym kierunku poszedł idealizm niemiecki, natomiast w drugim — Kant i Schopenhauer. Drugim osiągnięciem kantyzmu jest wartościotwórczy charakter poznania, który wynika stąd, że to właśnie umysł narzuca światu swój porządek, gdyż dopiero dzięki poznaniu świat przestaje być amorficzną masą, nabierając kształtu i porządku. Fakt, że poznanie jest wartością, ma niezwykle istotne znaczenie z perspektywy tego, co stanie się później w filozofii neokantyzmu. Tak właśnie poznanie rozumie — za Lotzem — szkoła badeńska. Trzecie osiągnięcie filozofii Kanta sprowadza się do twierdzenia, że mikrokosmos i makrokosmos z natury są jednorodne, co ma konsekwencje dla poznania. Jeśli bowiem zachodzi między nimi sprzeczność, to jej źródłem musi być błąd w poznaniu. Kolejnym, czwartym już, osiągnięciem jest przekonanie, że poznanie ma charakter dyskursywny, ostatnim zaś, piątym — przekonanie, że nie ma sztywnej granicy między myślą a czynem. Garewicz podkreśla, że dotyczy to całej myśli niemieckiej tego okresu. Zgodnie z tym osiągnięciem poznanie nie jest czystym odtwarzaniem, lecz tworzeniem.

„Schopenhauer — pisze Leon Miodoński — stojąc w opozycji do filozofii instytucjonalnej, poszukuje antidotum na trudności, w jakie była ona uwikłana. Jediną drogą wyjścia z impasu jest dla niego odrzucenie tradycyjnego modelu tej nauki, wyjście poza paradygmat kartezjański oraz negacja idealizmu subiektywnego. Zmiana paradygmatu myślenia o świecie polega na przekonstruowaniu związku podmiotu i przedmiotu. Źródłem inspiracji w tym wypadku jest dla niego myśl indyjska¹⁰⁹. Odwoływanie się do myśli indyjskiej nastrocza jednak wielu kłopotów interpretatorom Schopenhauera. „Interpretatorzy Schopenhauera — pisze Miodoński — nie zawsze właściwie odczytują intencje filozofa. Skłonni byli bardziej skupiać uwagę na poszczególnych elementach systemu (przyrodoznawstwo, buddyzm, koncepcja sztuki, negacja pojęcia duszy itd.), niż zwracać uwagę, że dopiero wszystkie elementy dają pewną konkretną wizję świata. Jako poszczególne, autonomiczne pojęcia nie znaczą nic poza tym, co chciano w nich widzieć — nihilizm, pesymizm, ateizm¹¹⁰. Dlatego też nie należy przypisywać większej wagi poszczególnym elementom jego filozofii, lecz trze-

¹⁰⁸ Zob. J. Garewicz: *Schopenhauer...*, s. 31—32.

¹⁰⁹ L. Miodoński: *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera...*, s. 76.

¹¹⁰ Ibidem, s. 84.

ba spróbować uchwycić jej sens. Staje się on jasny również ze względu na dokonaną radykalną krytykę idealizmu niemieckiego, gdyż z tego powodu punktem wyjścia filozofii Schopenhauera jest Kant. „Schopenhauer — napisze Thomas Langan — wychodzi od tego, od czego powinien wychodzić prawowitny kantysta uznający wyższość transcendentálnego punktu widzenia, rozpatrując najpierw świat taki, jaki jawi się nam, traktując przedmiot jako — jak wykazywał Kant — wyobrażenie (*Vor-stellung*) świadomości (dosłownie, to, co świadomość postawiła [*stellen*] przed [*vor*] sobą). Świat rozpatrywany fenomenalnie (tzn. tak, jak jawi się mojej świadomości) jest wyobrażeniem (*Vorstellung*), rozpatrywany noumenalnie (jako rzecz w sobie) jest wolą”¹¹¹.

Zanegowanie przez Kanta idei Boga i wykazanie, że moralność jest niezależna od praw przyrody, wiąże Schopenhauer z przekonaniem, że metafizyka jest niezbędna do istnienia etyki. Przy czym — jak zauważa Miodoński — „Jednym z najważniejszych problemów Schopenhauerskiej refleksji filozoficznej jest próba poszukiwania nowej definicji metafizyki”¹¹². Metafizyka jest tym, co Schopenhauera łączy z Kantem, chociaż różni się on w jej rozumieniu od autora *Krytyki czystego rozumu*. Schopenhauer zresztą — co pozostaje w zgodzie z Kantowskim rozumieniem metafizyki jako naturalnej skłonności — stwierdza, że człowiekowi właściwa jest potrzeba metafizyki, i określa go jako *animal metaphysicum*¹¹³. Pojęcie metafizyki w koncepcji Kanta cechuje się — jak wiadomo — wieloznacznością¹¹⁴. Nie miejsce tu na jej przypomnienie, choć oczywiście trzeba podkreślić, że przede wszystkim utożsamia ją Kant z filozofią transcendentálną. Schopenhauer postępuje nieco inaczej, akcentując nie tylko aprioryczny (jak Kant), lecz także aposterioryczny charakter metafizyki: „Przez metafizykę rozumie każdą wiedzę, która wykracza poza możliwości doświadczenia, a więc poza przyrodę, czyli dane nam zjawiska rzeczy, by wyjaśnić coś, co tamte w takim lub innym sensie warunkuje, albo też mówiąc bardzo popularnie — coś, co tkwi na zapleczu przyrody i ją umożliwia”¹¹⁵. W takim ujęciu metafizyka rozumiana będzie jako wiedza o zasadach przekształcenia rzeczy samej w sobie w rzecz dla nas. A jako taka, ma wiedza charakter wiedzy *a posteriori*. Dlatego też Schopenhauer uważa, że metafizyka ma być nauką uzasadnioną empirycznie. Wiaże się

¹¹¹ E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej...*, s. 68.

¹¹² L. Miodoński: *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera...*, s. 39.

¹¹³ Zob. A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 2..., s. 227.

¹¹⁴ Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 44—57.

¹¹⁵ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 2..., s. 233.

to z przekonaniem, że świat charakteryzuje się zarazem empiryczną realnością i transcendentalną idealnością¹¹⁶. W związku z tym uznaje dwa rodzaje doświadczenia: „Ponadto źródłem poznania metafizycznego nie jest tylko doświadczenie zewnętrzne, lecz równie dobrze wewnętrzne [...]”¹¹⁷.

Wszelka wiedza pochodzi z dwóch źródeł. Jej podstawa tkwi w doświadczeniu. Zarazem jednak jest Schopenhauer wyznawcą idealizmu transcendentalnego, w myśl którego wiedza dotyczy tylko przedmiotów, które istnieją jedynie dla podmiotu i — w myśl filozofii Kanta — są uwarunkowane subiektywnie. Ta modyfikacja filozofii Kanta w punkcie wyjścia zgodna jest z założeniem stanowiącym cechę charakterystyczną preneokantyzmu Schopenhauera. Założenie to brzmi: „Dlatego w podejmowanej tu polemice z Kantem mam na oku wyłącznie jego błędy i słabości, zwalczam je i toczę z nimi wojnę na śmierć i życie, mając stale na względzie, by nie przesłaniać ich wyrozumiale, lecz przeciwnie, oświecić najjaskrawiej po to, aby je z tym większą pewnością zniszczyć”¹¹⁸. Założenie to — o czym jeszcze będzie mowa — współbrzmi z podstawową zasadą neokantyzmu, który nie był filozofowaniem zgodnym z literą filozofii Kanta, ale zgodnym z jej krytycznym duchem.

Wszelka wiedza rozpoczyna się — zdaniem Schopenhauera — wraz z przedstawieniem, które jest jednością podmiotu i przedmiotu¹¹⁹. A skoro tak, to filozofia musi dokonać analizy poznania, musi zbadać jego treść i jego strukturę. Schopenhauer daje wyraz przekonaniu, że istnieje tylko rzecz sama w sobie, natomiast my mamy do czynienia jedynie ze zjawiskiem. Zależność jest tu następująca: istnieje tylko rzecz sama w sobie, przedmiot zaś — z jakim mamy do czynienia — zakłada istnienie podmiotu. „[...] świat obiektywny, tak jak go poznajemy, nie należy do istoty rzeczy samych w sobie, lecz jest tylko ich zjawiskiem, uwarunkowanym przez te właśnie formy, które tkwią *a priori* w intelekcie ludzkim (tj. w mózgu), i dlatego świat ten nie może obejmować niczego poza zjawiskami”¹²⁰. Wypadnie zatem stwierdzić, że filozofia Schopenhauera — jako jednego z nielicznych myślicieli — stanowi próbę pogodzenia transcendentalnej idealności form umysłu z ich empiryczną realnością. Próbę tę poświadcza również fakt, że jest on pierwszym myślicielem, który uchwycił różnice między pierwszym

¹¹⁶ Zob. ibidem, T. 1..., s. 48.

¹¹⁷ Ibidem, T. 2..., s. 259—260.

¹¹⁸ A. Schopenhauer: *Krytyka filozofii Kanta...*, s. 627.

¹¹⁹ Zob. A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1..., s. 64; 77.

¹²⁰ A. Schopenhauer: *Krytyka filozofii Kanta...*, s. 633—634.

a drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu*. Jednakże w odróżnieniu od Kanta, który ujmował poznanie tylko dyskursywnie, Schopenhauer uważa, że istnieją dwa rodzaje poznania: intuicja oraz abstrakcja, i tak komentuje ustalenia Kanta w tym względzie: „[...] Kant nie rozróżnił nigdzie wyraźnie poznania naocznego i abstrakcyjnego, a jest to u niego sprawa zasadnicza, i przez to później uwikłał się [...] w nierozwiązalną sprzeczność”¹²¹.

Intuicja, stanowiąca synonim poznania bezpośredniego, jest — zdaniem Schopenhauera — konieczna, ponieważ myśl Kanta zawiera błąd *petitio principii*, który polega na tym, że „metafizyka jest identyczna z poznaniem *a priori*”¹²². I Schopenhauer kontynuuje: „Dlatego powiadam, że rozwiązanie zagadki świata musi wynikać ze zrozumienia samego świata; że zadaniem metafizyki nie jest więc przeskakiwanie ponad doświadczeniem, w którym dany jest świat, lecz gruntowne jego zrozumienie, przy czym jednak doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne jest głównym źródłem wszelkiego poznania; że zatem tylko przez połączenie doświadczenia zewnętrznego z wewnętrznym, dokonane prawidłowo i we właściwym punkcie, i uzyskanie przez to powiązanie tych dwóch tak heterogenicznych źródeł poznania, możliwe jest rozwiązanie zagadki świata, choć też tylko w określonych granicach, związanych nierozzerwalnie z naszą skończoną naturą, a więc tak, że dochodzimy do właściwego rozumienia samego świata, nie uzyskujemy jednak ostatecznego i likwidującego dalsze problemy wyjaśnienia jego istnienia”¹²³. Na marginesie warto podkreślić pewną antycypację myśli Heideggera, który w dwudziestym wieku będzie — podobnie jak Schopenhauer — akcentował skończoność naszego poznania. Aspekt ten ważny jest przede wszystkim dlatego, że niewielu interpretatorów na ten fundamentalny dla zrozumienia intencji Kanta fakt zwracało uwagę.

Tok rozumowania Schopenhauera przebiega następująco. Istnieje jeden świat, ale na dwa sposoby. Po pierwsze, jest przedstawieniem i w tym sensie jego istnienie uwarunkowane jest przez podmiot. Schopenhauer pyta jednak o to, czym jest świat ze swej istoty, to znaczy czym jest poza tym, że jest przedstawieniem. Odpowiedź na to pytanie stanowi zarazem odpowiedź na pytanie o istotę poznania filozoficznego. „Prawdziwie filozoficznym rozpatrywaniem świata, tj. takim, które uczy nas poznawać jego najgłębszą istotę i w ten sposób wyprowadza poza zjawisko, jest to właśnie, które nie pyta o »skąd«, »dokąd« ani

¹²¹ Ibidem, s. 648.

¹²² Ibidem, s. 642.

¹²³ Ibidem, s. 643.

»dlaczego«, lecz zawsze i wszędzie tylko o »co« świata, tj. które nie rozpatruje rzeczy wedle jakiejś relacji, nie traktuje ich jako rzeczy, które powstają i giną, krótko mówiąc, wedle jednej z czterech postaci reguły podstawy dostatecznej, lecz przeciwnie, ma za przedmiot to właśnie, co po wyeliminowaniu całego tego, podległego owej regule sposobu rozpatrywania jeszcze pozostaje: zawsze sobie równą istotę świata, która pojawia się we wszystkich relacjach, ale sama im nie podlega — jego ideę¹²⁴. Pozostaje teraz znaleźć odpowiedź na pytanie, czym zatem jest świat rozpatrywany sam w sobie. Autor odpowiada: »Rzeczą samą w sobie jest tylko wola; jako taka, nie jest ona w żadnym wypadku przedstawieniem, lecz jest *toto genere* od niego różna. Ona jest tym, czego przedmiotowością jest wszelkie przedstawienie, wszelki przedmiot, zjawisko, widoczność. Ona jest tym, co najbardziej wewnętrzne, jądrem każdej jednostki, a zarazem całości; pojawia się w każdej ślepej sile natury; ona także pojawia się w przemyślanym ludzkim działaniu, a ogromna różnica między nimi dotyczy tylko stopnia przejawu, a nie istoty tego, co się przejawia¹²⁵. W innym miejscu Schopenhauer mówi: »[...] wola jest rzeczą samą w sobie, wewnętrzną treścią, istotą świata¹²⁶. Paradoksalnie Schopenhauer nawiązuje tu do Schellinga, który w rozprawie *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi* stwierdza: »Wola jest prąbytem, i tylko do niej pasują wszystkie jego orzeczniki: bezdenność, wieczność, niezawisłość od czasu, samoafirmacja¹²⁷.

Dwie kwestie — ściśle z sobą związane — należy tu podkreślić. Kant nie prowadzi swych rozważań na tory metafizyczne w takim sensie, w jaki czyni to Schopenhauer. Nawiasem mówiąc, ujawnia to, po raz kolejny, wieloznaczność terminu »metafizyka« — w analizowanym kontekście oznacza ona spekulację na temat tego, co stanowi istotę świata. W tym znaczeniu rozważania Kanta pozostają w obszarze teorii poznania. Metafizyka Schopenhauera wykracza poza teorię poznania i odpowiada na pytanie o istotę świata. Zarazem podkreśla on znaczenie przedmiotowości woli i tak rozumiana wola stanowi dla niego centralne pojęcie rozważań. Rezultat, do jakiego dochodzi Schopenhauer, wynika również z rozważań empirycznych. Ukazują one, że w każdym zjawisku tkwi możliwość działania, które zmierza w określonym kierunku, skłonność do określonych ruchów i przemian. Schopenhauer

¹²⁴ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1..., s. 420—421.

¹²⁵ Ibidem, s. 188.

¹²⁶ Ibidem, s. 422.

¹²⁷ F.W.J. Schelling: *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Tłum. B. Baran. Kraków 1990, s. 49.

zauważa bowiem: „[...] wewnętrzna istota każdego zjawiska [...] pozostanie zawsze niezgłębiona i każde wyjaśnienie etiologiczne ją zakłada i oznacza ją jedynie za pomocą nazwy »siła« lub »prawo natury«, albo gdy mowa o działaniach: »charakter«, »wola«¹²⁸. Dlatego też — jak stwierdza Schopenhauer w innym miejscu dzieła *Świat jako wola i przedstawienie* — wola „okazała się samą istotą wszystkich rzeczy na świecie”¹²⁹.

Każdy przedmiot, z jakim się stykamy, jest dla Schopenhauera uprzedmiotowioną wolą. Jednakże świat empiryczny (realny) to świat przedmiotów, a zatem skoro każdy z nich jest uprzedmiotowioną wolą, to i świat jako całość stanowi uprzedmiotowioną wolę. Zdaniem Schopenhauera, świat można pojąć tylko wówczas, gdy przyjmie się, że noumenem jest wola w ogóle, to znaczy niezróżnicowane, nieokreślone dążenie, leżące u podstaw wszystkiego, co istnieje. „Ta wola — stwierdza Garewicz — nie jest bytem odrębnym od świata, nie istnieje przed światem, jak chaos pierwotny w mitologii greckiej, ani poza światem. Jest to przedmiot idealny, kategoria, za pomocą której można zrozumieć świat, a nie przyczyna materialna jego powstania”¹³⁰. Ponieważ Schopenhauera interesuje rzeczywisty świat, przeto kluczowym pojęciem jego ontologii jest pojęcie woli uprzedmiotowionej, natomiast etyki — wola życia. Wola uprzedmiotowiona to taka wola, która podlega rządzącym nią prawom. Zgodnie z takim ujęciem konieczność zawiera się w wolności. Wola z konieczności musi być dążeniem do samookreślenia, gdyż inaczej nie byłaby wolą. Wprawdzie w swych wyborach jest ona absolutnie wolna, ale musi dokonać wyboru; widać tu zresztą analogię do Hegla, wedle którego także wolność przejawia się w samoograniczeniu. Zasadnicza różnica sprowadza się do tego, że w ujęciu Hegla proces ten nie przebiega spontanicznie, lecz dokonuje się za pośrednictwem świadomości. Natomiast zdaniem Schopenhauera, cały świat przedmiotowy podlega raz na zawsze bezwzględniemu przymusowi, to znaczy wolność kończy się definitywnie wraz z wkroczeniem w ten świat. Garewicz twierdzi — choć sprawa wydaje się bardziej złożona — że „cała ta koncepcja, służąca [...] uzasadnieniu zła na świecie, była świecką transpozycją mitu o grzechu pierwotnym”¹³¹. Samookreślenie woli polega na nagromadzeniu przez nią cech indywidualnych w ten sposób, że spośród wszystkich możliwości dokonuje ona wyboru. W tenże sposób jednocześnie potwierdza własną wolność

¹²⁸ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1..., s. 185.

¹²⁹ Ibidem, T. 2..., s. 502.

¹³⁰ J. Garewicz: *Schopenhauer...*, s. 55.

¹³¹ Ibidem, s. 57.

bezwzględna, którą zarazem utraciła na zawsze. Warto na marginesie zauważyć, że występuje tu istotny element wolnego wyboru woli, *liberum arbitrium indifferentiae*. Rzecz w tym, że wola staje się zniewolona wskutek własnego wyboru, a w zasadzie jest wolna jedynie wówczas, gdy dokonuje wyboru (spośród różnorodnych możliwości, chociaż — co również jest istotne, a świadczy o złożoności całej problematyki wolnościowej — zostaje ona zmuszona do podjęcia wolnej decyzji). Na ten aspekt wolności w dwudziestym wieku szczególnie akcent kładą Nicolai Hartmann i Jean-Paul Sartre, dowodząc, że jednym z najistotniejszych elementów ludzkiej wolności jest przymus do wolności. Tym samym potwierdzają, przynajmniej w pewnej mierze, słusność Schopenhauerskich analiz dotyczących woli.

Z uprzedmiotowieniem woli wiąże się w filozofii Schopenhauera przejście do moralności, w której ujawnia się znaczenie woli życia. Schopenhauer zauważa, że „każdy rzut oka na świat, którego wyjaśnienie jest zadaniem filozofa, poświadcza i potwierdza, że wola życia, która bynajmniej nie jest hipostazą ani pustym słowem, jest jedynym prawdziwym wyrazem jego istoty”¹³². Oznacza to, że podstawowym motywem wszystkich przemian w świecie jest właśnie wola życia. Samookreślenie woli dokonujące wraz z jej uprzedmiotowieniem powoduje, że ulega ona zróżnicowaniu, to znaczy jej jedność przekształca się w wielość, natomiast jej jednorodność — w różnorodność. W ten sposób powstaje świat przedmiotów jednostkowych, z których każdy dąży do realizowania własnych celów. W tym tkwi podstawa egoizmu stanowiącego istotę jego etyki. Świat woli uprzedmiotowionej jest światem jednostek, a każda ma na uwadze wyłącznie indywidualne, egoistyczne cele. Wola życia to dla Schopenhauera „przemienne dążenie wszystkich ludzi i zwierząt do zachowania życia i możliwie najdłuższej jego kontynuacji”¹³³. Uważa on, że w świecie występują następujące obiektywizacje (uprzedmiotowienia) woli: przyroda nieorganiczna, świat roślinny, świat zwierzęcy oraz człowiek, i w każdej z nich wola przybiera specyficzną postać¹³⁴. Na najniższym szczeblu wolę charakteryzuje całkowita bierność. Schopenhauer tak opisuje uprzedmiotowienie woli na tymże szczeblu: „Każda ogólna, pierwotna siła natury nie jest więc w istocie swej niczym innym niż obiektywizacją woli na niskim szczeblu: szczebel ten nazywamy wieczną ideą w znaczeniu platońskim. Natomiast prawo natury jest odniesieniem idei do formy jej

¹³² A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 2..., s. 504—505.

¹³³ Ibidem, s. 508.

¹³⁴ Zob. A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1..., s. 218 i nast.

przejawu”¹³⁵. Jednakże już w przyrodzie wegetatywnej wola nabiera aktywności, mechanizm jest wszak na tyle prosty, że nie dopuszcza on wyboru. Dlatego w filozofii Schopenhauera — co nie powinno dziwić — kluczową rolę odgrywa człowiek ze względu na swą osobliwą rolę, jaką w nim odgrywa. Analogicznie jak Kant, który uznaje, że człowiek jest istotą żyjącą na granicy dwóch światów: świata przyrody i świata rozumu, Schopenhauer przyjmuje, że między człowiekiem i światem zachodzi stosunek analogii. Stosunek ten „polega [...] nie na zewnętrznym podobieństwie, lecz na wewnętrznej jednorodności: wola jest istotą zarówno człowieka, jak otaczającego go świata. W ten sposób następuje przewyższenie dualizmu człowiek — świat”¹³⁶.

Należy jeszcze zaakcentować dwie ważne kwestie. Pierwszą z nich jest ukazanie szczybli uprzedmiotowienia woli, kiedy to po raz pierwszy w filozofii współczesnej ukazana zostaje warstwowa budowa świata realnego, do której w dwudziestym wieku nawiąże Nicolai Hartmann. Drugą natomiast jest przewyższenie Kartezjańskiego dualizmu. Jakkolwiek bowiem na to patrzeć, filozofia zмага się z tym problemem od czasów Kartezjusza aż do Husserla i jego następców. Spośród filozofów, którzy zasługują na szczególną uwagę jako próbujący ów dualizm przewyższyć, wymienić należy Kanta i Schopenhauera. W wieku dwudziestym próbami przewyższenia Husserlowskiego — chociaż także neokantowskiego — dualizmu będzie filozofia Heideggera, ale również Karla Jaspersa i Nicolaia Hartmanna. Dla Schopenhauera przewyższenie dualizmu ma dwojakie konsekwencje. Po pierwsze, dzięki temu człowiek może zrozumieć świat, po drugie zaś, okazuje się, że wola człowieka nie jest czynnikiem czysto subiektywnym. Nie człowiek ma wolę, ale wola dysponuje człowiekiem.

Z przekonaniem, że metafizyczną zasadą świata jest wola, wiąże się etyka Schopenhauera, który — jak pisze Miodoński — „Za »ostateczną« podstawę moralności uznał wolę”¹³⁷. Teza ta oczywiście w żaden sposób nie dziwi, chociaż jej konsekwencje dla etyki są ogromne. Skoro wola jest zasadą świata, to życie jako takie staje się bezwzględne. Z tym zresztą wiąże się rozumienie woli życia, które daje się zauważyć już na najniższym szczeblu. „Wszędzie w przyrodzie — twierdzi Schopenhauer — widzimy więc na zmianę spór, walkę i zwycięstwo, a w tym właśnie rozpoznamy wyraźnie istotny dla woli rozdzźwięk z sobą samą. Każdy szczebel obiektywizacji woli odmawia innemu prawa do materii, prze-

¹³⁵ Ibidem, s. 223—224.

¹³⁶ J. Garewicz: *Schopenhauer...*, s. 65.

¹³⁷ L. Miodoński: *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera...*, s. 81.

strzeni czasu”¹³⁸. Wynika to stąd, że wola utożsamia się z przedmiotem i traktuje go jako dobro najwyższe. W tej sytuacji świat jest polem bitwy, na którym wszyscy walczą ze wszystkimi. W takim świecie jednostka stoi w obliczu wyboru: pożerać lub być pożerana, narzucić swoją wolę lub podporządkować się woli cudzej. Stanowisko Schopenhauera nie do końca jest — zdaniem Garewicza — oryginalne. Píše on: „Partykularyzm i egoizm jako źródło zła na świecie — była to myśl obiegowa w całej filozofii wywodzącej się od Jana Jakuba Rousseau. Zawsze jednak deprawację świata poprzedzał okres szczęśliwości i harmonii, pojęty bądź jako stan natury przed wszelką cywilizacją, bądź jako historycznie umiejscowiona epoka. U Schopenhauera jest to niemożliwe. Świat istnieje odwiecznie i odwiecznie jest skażony”¹³⁹. Nie ma więc takiej możliwości, żeby udało się znaleźć jakiegokolwiek okresu szczęśliwości. Widać zatem wyraźnie, że metafizyczna zasada świata narzuca określoną jego wizję, która prowadzi do pesymistycznych wniosków. Dlatego też główną zasadą postępowania człowieka winna być pamięć o tym, że *homo homini lupus*¹⁴⁰. W rozważaniach tych nie sposób jednak pominąć elementu, który w żaden sposób nie stanowi przedmiotu niniejszych rozważań, a mianowicie odwołania się do związków Schopenhauera z filozofią Wschodu. Sprawa ta zresztą była już w literaturze polskiej przedmiotem osobnych analiz¹⁴¹.

Takie rozumienie świata prowadzi do relatywizmu w etyce Schopenhauera, który wiąże on z następującym pojęciem dobra: „Pojęcie to jest z istoty swej względne i oznacza stosowność jakiegoś przedmiotu dla jakiegoś określonego dążenia woli”¹⁴². Pojęcie „dobro absolutne” jest pojęciem sprzecznym. Schopenhauer uznaje, że jedyną możliwą etyką jest etyka współczucia oraz wyrzeczenia — i tu nawiązuje w swym rozumowaniu do filozofii Wschodu. „Wolność — pisze Garewicz — tkwi nie w *operari*, lecz w *esse*”¹⁴³. Ale jednocześnie — ponieważ każdy przedmiot i człowiek obdarzony jest wolą — „nie w woli, lecz w woli obdarzonej poznaniem leży wina”¹⁴⁴. Natomiast motywem działania może być tylko przyjemność lub przykreść. Kiedy zaś mówi się o kryterium czynów moralnych, to kryterium owo spełniają motywy, które mogą być egoistyczne bądź altruistyczne. Schopenha-

¹³⁸ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1..., s. 242.

¹³⁹ J. Garewicz: *Schopenhauer...*, s. 74.

¹⁴⁰ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1..., s. 243.

¹⁴¹ Zob. J. Marzęcki: *Artur Schopenhauer wobec filozofii indyjskiej*. Warszawa 1992.

¹⁴² A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1..., s. 545.

¹⁴³ J. Garewicz: *Schopenhauer, czyli wolność bez wyboru*. W: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*. Red. M. Drużkowski, K. Sokół. Warszawa 1966, s. 304.

¹⁴⁴ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie...*, T. 1, s. 219.

uer uznaje, że wartość etyczną mają tylko takie czyny, których motywem jest cudze dobro. Uważa on, że „miłość [...] prowadzi do zbawienia, mianowicie do pełnego wyrzeczenia się woli życia”¹⁴⁵. Współczucie stanowi więc dla Schopenhauera podstawę moralności, dlatego pisze: „Cokolwiek więc dobroć, miłość i wielkoduszność czyni dla innych, jest to zawsze tylko złagodzeniem ich cierpień, a zatem czymś, co może ich skłonić do dobrych uczynków i dzieł miłości, jest zawsze jedynie poznanie cudzego cierpienia, bezpośrednio zrozumiałego tylko na podstawie własnego i z własnym utożsamionego. Wynika stąd jednak, że czysta miłość (*αγαπη*, *caritas*) jest zgodnie ze swą naturą współczuciem, a cierpienie, które ona łagodzi, może być tylko większe lub mniejsze, w czym mieści się każde niespełnione życzenie”¹⁴⁶.

W kontekście osiągnięć Schopenhauera zwrócić należy uwagę na jeden znaczący fakt, który trafnie dostrzega Andreas Lorenz. Wprawdzie Schopenhauer dokonuje znaczącej krytyki idealizmu niemieckiego w duchu obrony filozofii Kanta, ale przecież nadaje owej filozofii charakter metafizyczny, stanowiący tylko jedną z możliwości interpretacji myśli autora *Krytyki czystego rozumu*. Właśnie dlatego nie może uchodzić za neokantystę, lecz jedynie preneokantystę. Filozofia Schopenhauera, który poszukuje istoty świata i utożsamia ją z wolą, jest metafizyką woli przeciwstawioną Kantowskiej krytyce rozumu¹⁴⁷. Z tego też powodu Lorenz uznaje — skądinąd słusznie — że w filozofii Schopenhauera Kantowska metafizyka rozumu zastąpiona została metafizyką woli. Nie zmienia to faktu, że „Schopenhauer chciał jednak pozostać kantystą”¹⁴⁸. Powodom, dla których tak się nie stało, poświęcona jest właśnie wspomniana książka Lorenza.

Myślicielem, który w drugiej połowie dziewiętnastego wieku nawiązał do Schopenhauera — ale również do Hegla — był Eduard von Hartmann (1842—1906). Ernst von Aster tak charakteryzuje jego stanowisko: „Mając za punkt wyjścia idealizm niemiecki, dążył początkowo (w swojej *Filozofii nieświadomego*) do czegoś w rodzaju syntezy Hegla i Schopenhauera”¹⁴⁹. Od Schopenhauera przejął Hartmann jego pesymizm, któremu nadał dynamiczny charakter. O ile Schopenhauer twierdził, że świat jest tak zły, że nie może być gorszy, o tyle Hartmann uważał, że świat ewoluje ku gorszemu. Radykalizacja stanowiska Schopenhauera wynika z podjętego przez Hartmanna rozdziału mię-

¹⁴⁵ Ibidem, s. 565.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 567.

¹⁴⁷ Zob. A. Lorenz: *Das Problem der Dinge an sich bei Kant, Schopenhauer und Freud...*, s. 15 i nast.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 17.

¹⁴⁹ E. von Aster: *Historia filozofii...*, s. 435.

dzy sferą myśli naukowej a sferą moralności. Wątek ten podjął później Oswald Spengler (1880—1936) i wskutek tego filozofia Schopenhauera stała się podstawą katastroficznych wizji świata i kultury. Spośród myślicieli, którzy wywarli wpływ na Hartmanna, trzeba wymienić jeszcze Leibniza — od niego wszak przejął indywidualizm i pluralizm. Nieobce były również Hartmannowi osiągnięcia nauk przyrodniczych, przede wszystkim biologii.

Podstawy swej teorii wyłożył Hartmann w pierwszym znaczącym dziele, jakim była *Filozofia nieświadomego* (*Die Philosophie des Unbewußten*). Realizm transcendentálny, jak nazwał swą teorię, opierał się na założeniu Schopenhauera. Na metafizyczne rozumienie świata przez Schopenhauera, dla którego świat jest wolą i przedstawieniem, von Hartmann odpowiada, że rzeczą samą w sobie jest to, co nieświadome (*das Unbewußte*). Modyfikacja stanowiska Schopenhauera polega na tym, że wola i przedstawienie są atrybutami Absolutu. Zatem przedstawienie nie jest wtórnym produktem woli, jak głosi Schopenhauer, lecz przedstawienie i wola są zasadami, czy też funkcjami nieświadomego ducha. Hartmann twierdzi, iż posługując się zasadą przyczynowości, możemy dotrzeć do rzeczy samych w sobie. I choć przyznaje, że kategorie są zależne od form poznania, to jednak odpowiadają one formom bytu. Ponadto mówi o swej filozofii jako o monizmie konkretnym. Ma to związek z faktem, że von Hartmann przyjmuje pewną fundamentalną podstawę rzeczywistości. Otóż rzeczywistość jest hierarchicznym systemem bytów, która konkretyzuje się w mnogości realnych jednostek, ale stanowi również ich substancjalne podłoże. Tym fundamentem jest właśnie Absolut, nieświadomy duch mający wolę i inteligencję.

Dlatego Hartmann zmierza do ugruntowania metafizyki na pojęciu nieświadomego (*das Unbewußte*), co w pewnym sensie wiąże się z ujęciem nieświadomego przez Schellinga w jego rozprawie *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). W omawianym tekście Hartmann wprowadza rozróżnienie między względnym nieświadomym i absolutnym nieświadomym. Względne nieświadome to dla Hartmanna fenomeny psychiczne, natomiast bezwzględne nieświadome dzieli Hartmann na fizjopsychologiczne i metafizyczne nieświadome. Metafizyczne nieświadome łączy on (idąc śladem Schopenhauera, a zarazem modyfikując jego myśl) z nieskończonym chceniem i nieskończonym przedstawieniem. Jego zdaniem, metafizyczne nieświadome stanowi istotę wszelkiej aktywności we wszechświecie, a jego atrybutami są właśnie nieskończone chcenie i nieskończone przedstawienie. Wszelki byt, który jest poza świadomością, nie jest dostępny w refleksji, jak chciał tego Hegel, lecz dany jest w chceniu. Proces świata — to proces

uświadamiania sobie nieświadomego. Ponadto mówi von Hartmann o połączeniu pryncypium celowościowego z mechaniczną zasadą rozwoju. Utrzymuje, że pojęcie celowości jest w sposób konieczny zawarte zarówno w prawie rozwoju przyrody (postępujące od tworu niższego do tworu wyższego — jak głosi darwinizm), jak i w dziejach (które z kolei stanowiły przedmiot zainteresowania Hegla). To Absolut nieświadomie przeciwdziała ostatecznemu celowi we wszystkich swych przejawach, którym przysługuje akt woli i przedstawienie. Nieświadome w każdej sferze bytu działa według celów, a ostateczny cel procesu świata sprowadza się do roszczenia absolutnej szczęśliwości samego Absolutu. Zdaniem Hartmanna, szczęśliwość ta może być tylko negatywna, to znaczy może być jego zbawieniem. Hartmann jest przekonany, że początkowo Absolut pozostawał w stanie nieszczęśliwości, natomiast proces światowy wiąże się z przejściem do stanu szczęśliwości. Absolut ukazuje się w zjawisku i wznosi się przez poszczególne stadia, aby osiągnąć poziom świadomości i logicznej idei. Na tym ostatnim szczeblu idea uwalnia się od woli i osiąga stan nirwany. Zatem to, co logiczne, powoduje, że świat staje się najlepszym z możliwych, a mianowicie zdolnym do zbawienia. Wynika stąd naczelny postulat etyki Hartmanna, opartej na moralnym pryncypium zbawienia. Skoro początkowo Absolut znajdował się w stanie nieszczęśliwości, to ostatecznym celem jest wybawienie Absolutu od owej nieszczęśliwości przez wybór procesu światowego. Moralny obowiązek jednostki sprowadza się zatem do roszczenia procesu rozwoju i ostatecznego zbawienia Absolutu.

W zasadzie wszystkie prace Hartmanna poza *Philosophie des Unbewußten* były niedocenione za życia autora. Nie pozostawił również żadnej grupy uczniów czy zwolenników, którzy kontynuowaliby jego idee. Jedynie Artur Drews (1865—1935), profesor na Uniwersytecie w Karlsruhe, znany z tego, że przeczył historyczności postaci Chrystusa, próbował przedstawiać wpływ von Hartmanna na filozofię współczesną. Mimo iż von Hartmann antycypował wiele zagadnień, które miały istotne znaczenie w filozofii dwudziestowiecznej (witalizm, nieświadomość), to jednak uważa się go raczej za filozofa zamykającego grupę wielkich spekulatywnych idealistów.

Rozdział szósty

U źródeł neokantyzmu

Analiza filozofii poheglowskiej wymaga odwołania się również do myślicieli, którzy krytykowali idealizm niemiecki, a więc filozofów, których charakteryzuje odwrót od absolutnego idealizmu Hegla¹. Gerhard Lehmann na określenie całego nurtu filozofii krytykującej idealizm niemiecki używa zwrotu „realistyczny prąd przeciwny”². Nie jest to w pełni prawdziwe, ponieważ nie dotyczy wszystkich bez wyjątku myślicieli, którzy do idealistów niemieckich nie nawiązywali. Ale to przecież cecha charakterystyczna wszystkich uogólnień, że im są większe, tym mniej dokładne. W tym miejscu warto zresztą zaakcentować fakt, że Friedrich Albert Lange w swej *Historii filozofii...* koniec idealizmu niemieckiego wiąże z datą 1830 — a nie z datą śmierci Hegla (14 listopada 1831) bądź Goethego (22 marca 1832) — i pisze: „Jeżeli idzie o wskazanie wydatnej doby, którą nazwać by można było końcem okresu idealistycznego w Niemczech, to żaden fakt nie jest tu bardziej decydującym od francuskiej rewolucji lipcowej 1830 roku”³. W innym zaś miejscu

¹ Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 44. Friedrich Überweg dokonuje innego podziału. Niektórych filozofów umieszcza obok Hegla, chociaż z pewnością nie jest to równoznaczne z zaliczeniem ich do szkoły heglowskiej. Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. Basel 1951, s. 112 i nast.

² G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 118.

³ F.A. Lange: *Historia filozofii materyalistycznej i jej znaczenie dla teraźniejszości*. Tłum F. Jezierski. T. 2: *Historia materyalizmu po Kancie*. Warszawa 1881, s. 89.

dodaje: „Przełom idealizmu niemieckiego, którego datę zaznaczamy od 1830 r., nieznacznie przetwarzał się w walkę przeciw istniejącym władzom w kościele i państwie, przy czym materializm zrazu podrzędną tylko odgrywał rolę, kiedy tymczasem cały charakter czasu począł się przechylać ku materializmowi. Poezyę niemiecką zamknąć by można z rokiem 1830 bez obawy zarzutu, jakoby się pominęło wiele ważnych faktów. Nie tylko przeminał okres klasyczny; i romantycy wyśpiewali już swoje; szkoła szwabska już kwiecistą swą porę miała za sobą, a nawet w Heinem, który tak doniosły wywierał wpływ na okres nowoczesny, wszystko prawie, co jeszcze ożywione było tchnieniem ideału, leży przed owym punktem zwrotnym. Zmarli już byli słynni poeci lub oniemieli, lub przeszli do prozy; to zaś, co jeszcze płodzono, nosi piętno sztuczności. Na okazanie wewnętrznego związku spekulacji z poezją nie można żądać wymowniejszego dowodu nad sposób, w jaki zwrot ten odzwierciadla się w filozofii. Schelling, najbardziej świadomy niegdyś piastun idei czasu, nadmiernie płodny apostoł tworzenia, już nic nie tworzył. Genialność z szybko dojrzającymi owocami swoimi przeszła już była jak powódź nawalna z odpływem morza. Hegel, który zdawało się, że panuje nad wiekiem, starał się zakłąć idee w skostniałe formuły. Istotnie, w jego systemacie z całą stanowczością trwał jeszcze wpływ wielkiego okresu idealistycznego na młodsze pokolenie, ale w jakichże przekształceniach!”⁴.

⁴ Ibidem, s. 99—100. W oryginale odnośny fragment brzmi następująco: „Der Bruch des deutschen Idealismus, den wir vom Jahre 1830 her datiren, ging allmählich in einen Kampf gegen die bestehenden Gewalten in Staat und Kirche über, bei dem der philosophische Materialismus zunächst nur eine untergeordnete Rolle spielt, während doch der ganze Charakter der Zeit sich zum Materialismus hinzuneigen begann. Man könnte die deutsche Poesie mit dem Jahre 1830 abschliessen und man würde wenig wahrhaft Bedeutendes vermissen. Nicht nur die classische Periode war vorüber, auch die Romantiker hatten ausgesungen; die schwäbische Schule hatte ihre Blüthe hinter sich und selbst von Heine, der einen so bedeutenden Einfluss auf die neue Periode ausübte, liegt fast Alles, was noch von einem idealen Hauch belebt ist, vor jenem Wendepunkt. Die berühmten Dichter waren todt oder verstummt, oder zur Prosa übergegangen; was noch producirt wurde, trug den Stempel der Künstelei. Man kann keinen sprechenderen Beweis verlangen für den inneren Zusammenhang von Speculation und Poesie, als die Art, wie diese Wendung in der Philosophie sich spiegelt. Schelling, einst der bewusstete Träger der Zeitidee, ein überschwänglicher Apostel der Production, producirt nichts mehr. Die Genialität mit ihren schnell gereiften Früchten war vorüber, wie eine Sturmfluth, die der Ebbe gewichen ist. Hegel, der die Zeit zu beherrschen schien, versuchte die Idee in verknöcherte Formeln zu bannen. In seinem System setzte sich in der That der Einfluss grossen idealistischen Periode auf die jüngere Generation noch am entschiedensten fort, aber unter welchen Umgestaltungen!”. F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Hrsg. von H. Cohen. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. Leipzig 1896,

Niezwykle trafną ocenę neokantyzmu przedstawia Kurt Walter Zeidler: „Podczas gdy neokantyzm postrzega sam siebie nie tylko jako przeciwieństwo wszelkiego pozytywistycznego materializmu i empirystycznego psychologizmu, lecz także ujmuje siebie wobec »nienaukowej« metafizyki i spekulacji, w takim samym stopniu odróżnia się od »spekulacji« idealizmu niemieckiego, jak od »realizmu« Herbarta albo metafizyki woli Schopenhauera, a od psychologicznych następców Kanta (Fries, Beneke) w takim samym stopniu, jak od Kanta historycznego”⁵. Przytoczone zdanie ma tę wartość, że ukazuje całą złożoność relacji między Kantem samym, jego następcami a reprezentantami neokantyzmu. Fakt, że niezwykle trudno mówić tu o prostych zależnościach, uwarunkowany jest również wieloma czynnikami, spośród których rolę decydującą odgrywa oddziaływanie filozofii Hegla.

Najważniejszym z krytyków idealizmu — obok Artura Schopenhauera, którego poglądy omówiono osobno — był Jakob Friedrich Fries (1773—1843). Podobnie jak Schopenhauer, uważał, że filozofia idealizmu niemieckiego była wielkim błędem, gdyż należało kontynuować filozofię Kantowską bez przekształcania jej w system metafizyczny. Podstawowa różnica między Friesem a Schopenhauerem sprowadzała się do tego, że ten ostatni sam nazywał siebie ostatnim kantystą, gdyż uznawał się za jedyne prawdziwego i godnego następcę Kanta⁶. Niemniej jednak prawdą jest, że na miano prawdziwego następcy Kanta bardziej zasługuje Fries, który — w odróżnieniu od Schopenhauera — nie przekształcił swej filozofii w system metafizyczny. Schopenhauer w sporze z Friesem jawi się jako filozof mało konsekwentny, gdyż — mówiąc obrazowo — zginął od broni, jaką walczył, to znaczy od systemu metafizycznego. Natomiast von Aster, analizując różnicę między postawą Friesa a Schopenhauera, stwierdza: „Jeżeli Fries i Herbart zajmują wobec systemu fichteańsko-hegłowskiego postawę chłodnej negacji, to u Schopenhauera negacja ta przechodzi w okrutne szyderstwo, w zjadliwą drwinę”⁷. Fries w 1803 roku opublikował pierwsze dzieło (*Reinhold, Fichte, Schelling*. Leipzig 1803), w którym krytykował filozofię identyczności. Jego filozofia nawiązywała do Kan-

s. 81—82. Współczesne tłumaczenie tego fragmentu na język polski — w przekładzie Krystyny Krzemieniowej — znajduje się w: H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 37—38.

⁵ K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn 1995, s. 71.

⁶ Zob. F. Copleston: *Historia filozofii*. Tłum. J. Łoziński. T. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*. Warszawa 1995, s. 251.

⁷ E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 399.

ta, Gerhard Lehmann zaś postrzega ją w bardzo szerokim kontekście historycznym i stwierdza liczne zależności między Friesem i jego poprzednikami. Píše, że ten „przejmuje od Fichtego myśl o czystej aktywności Ja, od Schellinga nieświadomą organizację rozumu jako »przyrodę«, od Jacobiego bezpośrednie poznanie, do którego intelekt się tylko odnosi, którego jednak nie może wytworzyć bądź zmienić przez refleksję. Fries jest tak samo zobowiązany wobec Reinholda i filozofów zasady, Maimona i Schulzego, jak wobec romantyków”⁸. Chociaż nie słuchał wykładów Kanta, gdyż studiował w Lipsku, a później słuchał wykładów Fichtego w Jenie, uważał się Fries za najwierniejszego ucznia Kanta. Ponadto na jego filozofię wpłynęli Jacobi i Schleiermacher⁹.

Filozofia Friesa jest antropologią, którą nazywa się często antropologią psychologizującą¹⁰. Wprawdzie terminu „metafizyka” używał on w sensie kantowskim, na oznaczenie krytyki ludzkiego poznania, ale zarazem przekształcił ją w badanie psychologiczne, którego przedmiotem miały być uczucia. Tym samym filozofia stała się procesem psychologicznej samoobserwacji człowieka. Zdaniem Lehmana, dzisiaj badań, jakie prowadził Fries, nie nazywa się badaniami psychologicznymi, lecz metapsychologicznymi¹¹. Filozofia Friesa została odnowiona na początku dwudziestego wieku przez Leonarda Nelsona (1882—1927), założyciela tak zwanej szkoły neofriezjańskiej (ale również „sokratycznej”). W języku polskim ukazał się zbiór artykułów *O sztuce filozofowania*¹², w którym najciekawszym jest bez wątpienia artykuł *Niemożliwość teorii poznania*. Artykuł ten jest ważny również w kontekście osiągnięć Romana Ingardena i jego projektu teorii poznania.

Kolejnym przeciwnikiem idealizmu niemieckiego był Johann Friedrich Herbart (1776—1841), który wykładał filozofię i pedagogikę w Królewcu w latach 1809—1833. Chociaż Herbart uważał się za współczesnego kantystę, to nie akceptował systemu Kantowskiego w takiej formie, w jakiej wyszedł spod ręki mistrza¹³. „Johann Friedrich

⁸ G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 118—119.

⁹ Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4..., s. 149.

¹⁰ Teza ta jest problematyczna i pochodzi od Kuna Fischera. Także Überweg stwierdza wprost, że „Jakob Friedrich Fries (1773—1843) ist ein Hauptvertreter des Psychologismus”. Ibidem, s. 147. Prawdziwość tej tezy kwestionuje związany z Wolfgangiem Rõdem i pracujący na Uniwersytecie w Salzburgu Reinhard Kleinknecht.

¹¹ Zob. G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 122.

¹² L. Nelson: *O sztuce filozofowania*. Tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko. Kraków 1994.

¹³ Zob. M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 59.

Herbart należał — stwierdza Marek Kazimierczak — do grona przeciwników pokantowskiego idealizmu, odrzucających Hegłowskie konstrukcje bytu absolutnego i uwzględniających doświadczenie w próbach dotarcia do istoty rzeczy. Swoją filozofię nazywał realizmem, a jej zadanie widział w takim przekształceniu pojęć zaczerpniętych z doświadczenia, aby znikła z nich wszelka sprzeczność¹⁴. Herbart odrzucał więc pokantowski idealizm i w tym sensie był kantystą, choć w istocie bliższe pokrewieństwo łączyło go z myślicielami przedkantowskimi niż z Kantem samym. Dlatego, zdaniem Lehmana, właściwy kierunek badań Herberta wyznaczają Parmenides i Leibniz¹⁵. Z dzisiejszej perspektywy ważny jest wszakże jeszcze jeden aspekt filozofii Herberta — to mianowicie, że określa on filozofię jako opracowywanie pojęć¹⁶, co jest równoznaczne z tym, że logika ma być logiką formalną. Istotny element filozofii Herberta stanowi również psychologia, oparta na metafizyce nawiązującej do Leibniza. W swej psychologii porusza Herbart problem podświadomości, gdyż wychodzi z założenia, że dusza nie jest tożsama z Ja¹⁷.

Andrzej Murzyn zastanawia się nad przyczynami późniejszej popularności Herberta, datującej się od połowy dziewiętnastego wieku — tym bardziej, że Herbart należał do pokolenia Hegla. W związku z tym pisze: „A może należałoby spojrzeć na całą kwestię tak, jak to robi Nawroczyński, który zastanawiając się nad przyczynami ogromnego sukcesu, jaki osiągnął herbartyzm, stwierdza, że wywodząca się od Herberta koncepcja znakomicie mieściła się w okresie przejściowym w Niemczech, gdy ludzie z jednej strony odczuwali potrzebę trzeźwego i realnego myślenia, a z drugiej nie chcieli jeszcze porzucać metafizyki, ponieważ była w miarę realistyczna i w miarę metafizyczna”¹⁸. Oczywiście, trudno nie przyznać racji autorom tej myśli, zarówno Bogdanowi Nawroczyńskiemu, jak i Andrzejowi Murzynowi. Faktem bezspornym jednak jest to, że źródła popularności filozofii Herberta należy upatrywać także w charakterze jego filozofii, a więc również w jej związku z pedagogiką. W przypadku Herberta jest to rezultatem ścisłego związku z koncepcją Johanna Heinricha Pestalozziego (1746—1827).

Problem psychologii jeszcze wyraźniej niż w twórczości Herberta zaznacza się w dorobku innego myśliciela tamtych czasów — Friedricha

¹⁴ M. Kazimierczak: *W poszukiwaniu naukowego charakteru metafizyki. Z dziejów recepcji niemieckiej filozofii pokantowskiej w Polsce*. Poznań 1998, s. 53.

¹⁵ G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 163.

¹⁶ Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4..., s. 156.

¹⁷ Zob. szerzej A. Murzyn: *Johann Friedrich Herbart i jego miejsce w kontekście pokantowskiej myśli idealistycznej*. Kraków 2004.

¹⁸ Ibidem, s. 49.

Eduarda Benekego (1798—1854). Według Benekego psychologia jest nauką podstawową, a zarazem stanowi fundament filozofii. Jednakże — w przeciwieństwie do Herbarta — Beneke utrzymuje, że psychologia nie powinna się opierać na metafizyce, lecz na doświadczeniu wewnętrznym. Zarysowuje się więc tutaj problem psychologizmu, chociaż oczywiście kwestia nie jest tak jednoznaczna — tym bardziej, że sam Beneke przyczynił się do powstania dyscypliny filozoficznej, która największe tryumfy święciła w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, a mianowicie teorii poznania. Z tego też powodu — choć problem ten wymaga osobnych rozważań — warto podkreślić wkład Benekego w rozwój teorii poznania. Także dlatego, że jeszcze niedawno twierdzono, że powstała ona dopiero w latach siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku¹⁹.

Równie ważną postacią okresu był Christian Hermann Weisse (1801—1866), którego filozofia wolności pochodziła od późnego Schellinga i który rozwijał spekulatywny teizm. Z rozumienia filozofii zgodnego z myślą późnego Schellinga wynikała krytyka Heglowskiego ujęcia Absolutu. Logiczny Absolut nie jest rzeczywistym Bogiem, lecz logicznie konieczną podstawą jego rzeczywistości. Wtórował Weissemu i jeszcze bardziej tę krytykę idealistów niemieckich radykalizował Immanuel Hermann Fichte (1796—1879). Syn Fichtego akcentował jednostkową osobowość ludzką i ostro przeciwstawiał się Heglowskiej myśli o skłonności człowieka do roztapiania się w ogólności. Pod wpływem ojca był przekonany, że rozwój ludzkiej osobowości sprowadza się do rozwoju ludzkiej samoświadomości.

Myślicielem, który znajdował się na przeciwległym biegunie — wobec psychologizujących tendencji wymienionych dotychczas krytyków idealizmu — był Bernard Bolzano (1781—1848), ksiądz katolicki, który wykładał na Uniwersytecie w Pradze. Jednak pod koniec 1819 roku został pozbawiony katedry nie przez zwierzchnictwo kościelne, lecz przez cesarza Franciszka I Habsburga (1768—1835), gdyż potępiał wojnę²⁰. Szczególnie dwie książki Bolzana zasługują na uwagę. Pierwszą jest czterotomowa *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik* (Teoria nauki:

¹⁹ K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 58—88. Zob. także A.J. Noras: *Postneokantyzm wobec Kanta*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2004, T. 16, s. 79—88. Sam Beneke dał temu wyraz przede wszystkim w F.E. Beneke: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenschrift auf die Kritik der reinen Vernunft*. Berlin—Posen—Bromberg 1832.

²⁰ Zob. F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 7..., s. 259.

próba szczegółowej i po większej części nowej prezentacji logiki, 1837), drugą — pośmiertnie opublikowane *Paradoxen des Unendlichen* (*Paradoksy nieskończoności*, 1851)²¹. W swych rozważaniach nawiązywał Bolzano do Kanta. Zgadzał się z jego rozróżnieniem sądów analitycznych i syntetycznych, ale nie aprobował uzasadnienia tej różnicy²². Główna jego zasługa to odpsychologizowanie logiki, sformalizowanie jej i uwolnienie od powiązania z podmiotem („ja”), twórczą wyobraźnią czy jakimkolwiek innym czynnikiem subiektywnym. „Stworzona przez niego logika była nauką o wynikaniu tez o określonej budowie z tez o określonej budowie ze względu na idee będące wspólnymi częściami tych tez (zwróćmy uwagę na bliski związek tego podejścia z ideą, która leży u podstaw logiki matematycznej stworzonej na przełomie XIX i XX wieku)”²³. Wiąże się z tym teoria zdania samego w sobie (*Satz an sich*). Bolzano w następujący sposób charakteryzuje to pojęcie: „[...] przez zdanie *samo w sobie* rozumiem tylko taką wypowiedź, że coś istnieje albo nie istnieje, niezależnie od tego, czy jest prawdziwa bądź fałszywa, niezależnie od tego, czy ktokolwiek ujął ją kiedykolwiek w słowach, ba, niezależnie od tego, czy kiedykolwiek pojawiła się jako myśl w czyimkolwiek umyśle”²⁴. Chociaż — jak stwierdza Überweg — filozofia Bolzana nie w każdej dziedzinie jest odkrywcza i ważna, jego zasługa sprowadza się do tego, iż „z pełną konsekwencją przeprowadził rozdział między tym, co logiczne, a tym, co psychiczne”²⁵. Do teorii Bolzana nawiązał później Karl Weierstraß (1815—1897) i Edmund Husserl (1859—1938)²⁶; zwłaszcza do jego twierdzenia o istnieniu obiektywnej treści zdania bądź też obiektywnego znaczenia.

²¹ Wydanie polskie B. Bolzano: *Paradoksy nieskończoności*. Tłum. Ł. Pakalska. Warszawa 1966.

²² Zob. na ten temat: J. Patočka: *Bolzano a problem nauki*. „Studia Filozoficzne” 1959, nr 1, s. 170—188; H. Moese: *Zasługi Kanta i Bolzana w odnowie logiki niemieckiej*. (*Dwie rocznice — 1871*). „Ruch Filozoficzny” 1981, T. 39, nr 2—4, s. 49—55.

²³ R. Murawski: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*. Warszawa 1995, s. 58. Zob. także: *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*. Red. R. Murawski. Poznań 1986, s. 115—130.

²⁴ „[...] unter einem *Satze an sich* verstehe ich nur irgend eine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; gleichviel, ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend Jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist”. B. Bolzano: *Wissenschaftslehre. §§ 1—45*. Hrsg. von J. Berg. Stuttgart—Bad Cannstadt 1985, s. 104 (§ 19). Por. F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 7..., s. 260.

²⁵ F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4..., s. 175.

²⁶ W tym kontekście Kurt Walter Zeidler mówi o „krytyce psychologizmu Husserla względnie antykantyzmie szkoły Bolzano—Brentano”. K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie...*, s. 48.

Filozofem pozostającym niejako pośrodku między krytyką idealistów a Bolzanem jest uczeń Christiana Hermanna Weissiego Rudolph Hermann Lotze (1817—1881), o którym Schnädelbach pisał: „Hermann Lotze [...] jest kluczową postacią historii filozofii dziewiętnastego stulecia. Jego znaczenie daleko wykracza poza sławę twórcy filozofii wartości”²⁷. Jeszcze mocniej znaczenie Lotzego podkreśla Überweg, którego zdaniem, Lotze to „największy niemiecki myśliciel 19. wieku po Heglu”²⁸. Pośrednie stanowisko Lotzego wyznaczone jest między innymi przez fakt, że w jego filozofii znajdują wyraz sprzeczne tendencje, takie jak spekulacja i przyrodoznawstwo, idealizm i materializm²⁹. Swe poglądy przedstawił przede wszystkim w dziełach *Metaphysik* (Leipzig 1841), *Logik* (Leipzig 1843) oraz *Mikrokosmos*³⁰ (Bd. 1—3, Leipzig 1856, 1858 i 1864). Najistotniejszym elementem filozofii Lotzego jest przeciwstawienie tego, co wartościowe, temu, co obojętne, zgodnie z zasadą *ens et bonum convertuntur*. Konsekwencją tego stanowi teza, że „Wartości są — jak pisze Schnädelbach — obiektywnie-idealne, ale nie istnieją tak, jak istnieje coś rzeczywistego, lecz tylko mają ważność (*gelten*)”³¹. W skrócie teza ta brzmi następująco: byt jest, a wartości obowiązują. Teza ta jest niezwykle istotna, gdyż będzie stanowić punkt wyjścia neokantyzmu szkoły badeńskiej. Schnädelbach w związku z tym dopowiada: „Samo przeciwieństwo tego, co wartościowe, i tego, co obojętne, jako baza pojęcia prawdziwego bytu — oto podstawowa myśl filozoficznego programu Lotzego”³².

Filozofia Lotzego ważna jest z jeszcze jednego powodu. Właściwie nie stworzył szkoły filozoficznej w czasie swej działalności w Getyndze, a później w Berlinie, gdzie w rok po jego śmierci otrzymał katedrę Wilhelm Dilthey. Wykształcił jednak dwóch uczniów. Pierwszym był Wilhelm Windelband (1848—1915), myśliciel uchodzący za twórcę szkoły badeńskiej, charakteryzującej się transcendentnym rozumieniem wartości, szkoły, która odegrała kolosalną rolę w filozofii przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Drugim jego uczniem był Rudolf Eucken (1846—1926)³³, który z kolei był nauczycielem Maxa

²⁷ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933...*, s. 261.

²⁸ F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4..., s. 299.

²⁹ Zob. G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie...*, s. 139.

³⁰ Albo *Mikrokosmos*, gdyż są to formy poboczne.

³¹ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933...*, s. 275.

³² Ibidem, s. 268.

³³ Rudolf Eucken to jeden z nielicznych laureatów Nagrody Nobla wśród filozofów. Od roku 1871 był profesorem w Bazylei, a w latach 1874—1920 pracował na Uniwersytecie w Jenie; do jego uczniów należał Max Scheler. Eucken studiował także między innymi u Gustava Teichmüllera, gdy ten związany był z Uniwersytetem w Getyndze

Schelera. Dlatego właściwie można uznać, że Lotze jest twórcą dwudziestowiecznej teorii wartości niezależnie od faktu, że nawiązujący do Lotzego i Windelbanda Rickert oraz Scheler prezentują na początku dwudziestego wieku zgoła odmienne koncepcje wartości. W przypadku Windelbanda — i całej szkoły badeńskiej — mamy do czynienia z transcendentálną teorią wartości, w przypadku Schelera zaś — z etyką materialną³⁴.

Bez wątpienia neokantyzm wymaga osobnego opracowania, nie mniej jednak trzeba jeszcze przypomnieć postać Friedricha Adolfa Trendelenburga (1802—1872). Marek Kazimierczak tak charakteryzuje jego stanowisko: „Przeszedł on do historii nie tylko jako przeciwnik heglizmu i inicjator studiów nad Arystotelesem, ale w czasach rozwijającego się na jego oczach ruchu kantowskiego występował przede wszystkim jako samodzielny filozof i budowniczy nowego, postidealistycznego rozumienia filozofii, historycznie pośrednicząc pomiędzy Kantem a neokantyzmem”³⁵. Tej pośredniej roli Trendelenburga sprzyjała również jego pozycja akademicka — od 1833 roku bowiem był związany z Uniwersytetem Berlińskim, a do jego uczniów zalicza się większość znaczących postaci tamtego czasu. Są wśród nich między innymi takie postaci, jak Franz Brentano (1838—1917), Hermann Cohen (1842—1918), Wilhelm Dilthey (1833—1911), Friedrich Überweg (1826—1871) oraz Hans Vaihinger (1852—1933).

Widać zatem wyraźnie, że neokantyzm nie zrodził się w próżni, lecz miał ogromne zaplecze intelektualne w postaci filozofów, którzy wyłamał się z popularnego w tamtym czasie filozofowania w duchu Hegla. Powoli rodziła się nowa epoka, ale ta sięgnęła aż lat dwudziestych dwudziestego wieku i wymaga oddzielnego opracowania.

(1860—1868). W Polsce znany jest jako autor rozprawy *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie. Zagadnienia życia ludzkości w rozwoju dziejowym od Platona do naszych czasów*. Tłum. A. Zieleńczyk. T. 1: *Epoka grecka — chrześcijaństwo*. T. 2: *Czasy nowożytne*. Lwów—Poznań 1925.

³⁴ Zob. B. Trochimaska-Kubacka: *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*. Wrocław 1999.

³⁵ M. Kazimierczak: *Wczesny neokantyzm...*, s. 74.

Rozdział siódmy

Pozytywizm

Filozofia pozytywistyczna sprawia filozofom wiele kłopotu. Jedni po prostu uznają pozytywizm za filozofię, natomiast inni go odrzucają, uznając tym samym, że *de facto* pozytywizm filozofią nie jest. Jeszcze trudniejsze staje się dostrzeżenie wyraźnych uwarunkowań Kantowskich bądź Heglowskich w pozytywizmie. I tak, na przykład, Bertrand Russell nie uwzględnia w swych *Dziejach filozofii Zachodu*¹ ani pozytywizmu, ani też koncepcji jego twórcy Augusta Comte'a. Na drugim biegunie znajdują się natomiast badacze, którzy pozytywizm uznają za niezwykle ważny kierunek filozoficzny. Zazwyczaj przypisują mu ogromne znaczenie, a często wręcz identyfikują początek filozofii współczesnej z pozytywizmem Comte'a. W polskiej literaturze filozoficznej czynią tak Witold Mackiewicz² i Andrzej Miś³. Dodać trzeba, że polskojęzyczni badacze o tyle nie są tu oryginalni, że taki właśnie początek filozofii współczesnej ustalił Władysław Tatarkiewicz⁴. Wydaje się jednak, że ani jedno, ani drugie stanowisko nie jest do końca uzasadnione. Z jednej strony pozytywizm musi znaleźć swe miejsce w rozważaniach dotyczących filozofii współczesnej, gdyż bez niego nie sposób zrozumieć tego, co stało się na przełomie dziewiętnastego i dwudzie-

¹ Zob. B. Russell: *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*. Tłum. T. Basznia, A. Lipszyc, M. Szczubiałka. Warszawa 2000.

² W. Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie*. Warszawa 1996.

³ A. Miś: *Filozofia współczesna. Główne nurty*. Warszawa 1995.

⁴ Zob. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Warszawa 1981, s. 5—12.

stego wieku. Nie można zrozumieć dążeń do rehabilitacji filozofii, jeśli nie dojdzie się przyczyn jej ograniczeń wynikających z minimalistycznego programu pozytywizmu. Innymi słowy, zrozumienie przełomu antypozytywistycznego okazuje się niemożliwe bez zrozumienia pozytywizmu. Z drugiej strony jednak nie wydaje się słuszne utożsamianie początku filozofii współczesnej z pozytywizmem⁵, tym bardziej że pozytywizm — postrzegany właśnie z perspektywy przełomu antypozytywistycznego — ma zdecydowanie negatywne konotacje. Pozytywizm jest, bez wątpienia, problemem wówczas, gdy chce się dokonać analizy zawartej w nim wizji filozofii, na którą właściwie nie ma tam miejsca. „Dopuszczalna jest ona [filozofia — A.J.N.] — stwierdza ks. Stanisław Kamiński — jedynie jako porządkujące, czyli encyklopedyczne, zestawienie całokształtu ścisłych i pewnych rezultatów nauk pozytywnych w wielki, jednorodny (jedność metody i ujęć) system”⁶.

Józef Bocheński we wzbudzającej kontrowersję książeczce *Sto zabobonów* pisze: „[...] że pozytywizm jest zabobonem, wynika z prostego faktu, iż metoda nauk przyrodniczych nie nadaje się w ogóle do rozwiązywania wielu zagadnień”⁷. Powołuje się przy tym na Nicolai’a Hartmanna, uznając za nim, że pozytywizm należałoby raczej nazwać „negatywizmem”, gdyż jego istotę stanowi negacja wszelkiego innego poznania ludzkiego niż to, jakie pozytywizm uznaje. Z poglądem tym zgodziłby się zapewne Leszek Kołakowski, który w *Przedmowie* do swej rozprawy poświęconej pozytywizmowi zdeklarował: „W książce tej mam na uwadze wyłącznie pozytywizm jako stanowisko filozoficzne (czy jeśli, kto woli, antyfilozoficzne)”⁸. W gruncie rzeczy zdanie Kołakowskiego uznać można za kwintesencję oceny pozytywizmu — wbrew bowiem nazwie ma on wydźwięk antyfilozoficzny, ujawniający się w krytyce metafizyki, a co za tym idzie — w zakwestionowaniu filozofii klasycznej. Nie przeczy to bynajmniej faktowi, że próbuje się pozytywizm interpretować filozoficznie i próby takie mają również uzasadnienie. Problem w tym, że filozofia nie przynosi odpowiedzi na doraźne bolączki i w tym sensie dopatrywanie się w pozytywizmie elementów pozytywnych przypo-

⁵ Zob. na ten temat A.J. Noras: *Filozofia jako myślenie historyczne. Spór o filozofię współczesną*. W: *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi z okazji czterdziestolecia pracy nauczycielskiej*. Red. J. Bańka przy współudziale B. Szuberta. Katowice 1998, s. 112—120.

⁶ Ks. S. Kamiński: *Metody filozofowania do XX wieku*. W: *Idem: Pisma wybrane*. Red. ks. J. Herbut. T. 2: *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*. Lublin 1993, s. 31.

⁷ J.M. Bocheński: *Sto zabobonów*. Kraków 1994, s. 101.

⁸ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*. Warszawa 2003, s. 7.

mina raczej poszukiwanie czegoś, co wprawdzie trudno znaleźć, ale co nie znaczy, że jest to niemożliwe. Pozytywizm jednak zaowocował później — w marksizmie, będącym jego modyfikacją — naukowym obrazem świata, w istocie stanowiącym obraz świata pojęty na modłę pozytywistyczną.

W istocie ważne jest przede wszystkim to, że pozytywizm stanowi zaprzeczenie klasycznej koncepcji filozofii. „Formułowany na gruncie tej koncepcji — pisze Antoni B. Stępień — ogólny pogląd na świat czy wiedzę ludzką chce być uogólnieniem wyników nauk szczegółowych, a idea przewodnia w ich syntetyzowaniu bywa ekstrapolacją jakiejś teorii czy hipotezy przyrodniczej”⁹. Przełom antypozytywistyczny polegał na wykazaniu, że — po pierwsze — filozofia jest nauką autonomiczną i nie musi się odwoływać do nauk szczegółowych oraz — po drugie — że jej przedmiotem nie są fakty, ale istota rzeczy. Tak właśnie będzie ujmować filozofię fenomenologia i między innymi dlatego zyska ona tak ogromny oddźwięk, choć nie wolno zapominać, że rehabilitacja filozofii dokonuje się także w neokantyzmie. Z kolei Émile Bréhier (1876—1952) uważa, że pozytywizm stanowi jedną z kilku dziewiętnastowiecznych zubożonych wizji katolicyzmu, gdyż odwołuje się do historyczności i wiąże ją z chrześcijańską koncepcją czasu. „Teraźniejszości — pisze Bréhier — przyświecają tu również nadzieje związane z przyszłością, w której czas osiągnie spełnienie: dla Comte’a — przez urzeczywistnienie ideału Ludzkości, dla Hegla — przez objawienie się Ducha samemu sobie, dla Marksa zaś — przez zwycięskie dla proletariatu zakończenie walki klasowej”¹⁰. Teza Bréhiera potwierdza, że filozofia pozytywistyczna nie jest jakimś wyjątkiem, ale pozostaje w zgodzie z ogólnymi tendencjami epoki. Zresztą ujawnia się to wówczas, gdy okazuje się, że marksistowska koncepcja filozofii jest koncepcją pozytywistyczną. W tym wypadku polemika z filozofią marksistowską staje się nie polowaniem na czarownice, ale polemiką z określonym rozumieniem filozofii. Rozumieniem, które jest jedynie — ni mniej, ni więcej — kolejnym „izmem” ze wszystkimi konsekwencjami tego faktu. Ogólny sprzeciw filozofii systematycznej wobec filozofii systemowej sprowadza się do tego, że programowo każdy „izm” jest ograniczeniem perspektywy, które dokonuje się niejako z woli badacza. Badając rzeczywistość w ramach określonego „izmu”, bada się ją w takim stopniu, w jakim ów „izm” pozwala mu ją badać. Dlatego filozoficzna świa-

⁹ A.B. Stępień: *Elementy filozofii*. Lublin 1982, s. 48. Por. Idem: *Wstęp do filozofii*. Lublin 2001, s. 24—28.

¹⁰ É. Bréhier: *Problemy filozoficzne XX wieku*. Tłum. M. Tazbir. Warszawa 1958, s. 39.

domość naszych czasów wiąże się z programową rezygnacją z filozofii systemowej.

Czym jest pozytywizm? Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest jednoznaczna, już choćby z powodu tego, iż nie wszyscy przyjmują pogląd, że pozytywizm jest stanowiskiem filozoficznym dotyczącym wiedzy ludzkiej, jaki głosi Leszek Kołakowski, dodając, że w ramach pozytywizmu nie są przesądzone pytania o sposób, w jaki ludzie nabywają wiedzę¹¹. Odpowiedź na pytanie, czym jest pozytywizm, nie jest jednoznaczna również dlatego, że pogląd taki, odwołujący się do wartości poznawczej ludzkiej wiedzy, Andrzej Miś nazywa „pozytywistyczną wizją pozytywizmu” i dodaje, że pozytywizm jest czymś więcej, to znaczy jest humanizmem¹². Dlatego też warto bliżej przyjrzeć się rozumieniu terminu „pozytywizm”, odwołując się do jego analizy autorstwa Barbary Skargi, która akcentuje wieloznaczność terminu „pozytywizm” i wskazuje jego trzy najważniejsze znaczenia. „Można więc — pisze Barbara Skarga — spotkać się z opinią, że pozytywizm to postawa metodologiczna i filozoficzna, którą charakteryzuje wrogość w stosunku do metafizyki, wypływająca z przekonania, że poznanie »absolutu«, »istoty rzeczy«, »przyczyn pierwszych i celowych« itp. nie jest możliwe i że należy zatem w nauce i filozofii ograniczyć się do analiz faktów danych nam w obserwacji i doświadczeniu”¹³. Dodaje przy tym, że — co jest niezwykle istotne z perspektywy pozytywistycznej koncepcji filozofii — „w wersji skrajnej pozytywizm głosił postulat ograniczenia poznania do samego tylko opisu danych doświadczenia, filozofii zaś odmawiał wszelkiej autonomii w stosunku do nauki”¹⁴. Ale taki pozytywizm wiąże się nie tylko z nazwiskiem tego, który za twórcę pozytywizmu uchodzi, lecz i z filozofami wcześniejszymi. Dlatego też Kołakowski stwierdza: „Można rozpocząć historię europejskiej myśli pozytywistycznej w dowolnym niemal momencie, pewne jest bowiem, że wiele wątków, które uważamy za pierwszorzędne w pozytywistycznych doktrynach współczesnych, ma swoje antecedentia w starożytności”¹⁵. W tym znaczeniu bezpośrednim poprzednikiem pozytywizmu był David Hume, który w rezultacie namysłu nad poznaniem rzeczywistości sformułował probabilistyczną koncepcję wiedzy. Od Hume’a pozytywizm przejął pytanie, które traktował jako fundamentalne: czy, a jeśli tak, to

¹¹ Zob. L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 10.

¹² Zob. A. Miś: *Filozofia współczesna...*, s. 11. Problem w istocie rzeczy sprowadza się do tego, co rozumie się pod pojęciem „humanizm”. Andrzej Miś ma tego pełną świadomość.

¹³ B. Skarga: *Comte*. Warszawa 1977, s. 11.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 19.

co w naszej wiedzy jest bezwzględnie pewne? Tutaj jednak zaznaczają się pewne różnice w rozumieniu wiedzy. Skarga podkreśla, że źródła pozytywizmu niektórzy doszukują się już w filozofii Francisa Bacona (1561—1626), a także wskazują na Jeana le Ronda d'Alemberta (1717—1783) jako klasycznego pozytywistę. Natomiast Kołakowski jest przekonany, że d'Alembert, którego uważa się za jednego z prekursorów pozytywizmu, był mniej radykalny od Hume'a w krytyce teoriopoznawczej. D'Alembert bowiem nie podawał w wątpliwość istnienia ciał fizycznych i godził się na religię naturalną, która nie umożliwia wyboru między skłóconymi wyznaniem, ale każe się od nich odwrócić i porzucić na paru ogólnych prawdach o Bogu i duszy. W drugim znaczeniu pozytywizmu, o jakim mówi Skarga, jest to „szeroki prąd kulturowy, przenikający do najrozmaitszych dziedzin życia społecznego i twórczości intelektualnej, rozwijający się w drugiej połowie XIX wieku, a więc właściwie już po śmierci Comte'a”¹⁶. W takim ujęciu pozytywizm nie ma związku z postacią jego twórcy, oznacza raczej najszerszej rozumiany nurt filozofii pozytywistycznej, który jest niezwykle interesujący również ze względu na poglądy dotyczące ludzkiej wiedzy. „W trzecim wreszcie znaczeniu — pisze autorka rozprawy poświęconej myśli twórcy pozytywizmu — pozytywizmem miała być doktryna filozoficzna opracowana przez Comte'a i tak przez niego nazwana, pozytywistami zaś — bezpośredni kontynuatorzy tej doktryny”¹⁷. Barbara Skarga podkreśla zresztą, że sam termin „pozytywny” wprowadził Henri de Saint-Simon (1760—1825), którego sekretarzem był właśnie Comte. W ujęciu Saint-Simona „pozytywny” to tyle, co oparty na faktach, a nie na domysłach i przypuszczeniach. Wydaje się, że Comte wiele wątków swojej filozofii zawdzięcza swemu pracodawcy¹⁸.

W gruncie rzeczy funkcjonują więc trzy najważniejsze rozumienia pozytywizmu, które można nazwać odpowiednio rozumieniem metodologicznym, społecznym oraz historycznym. Jednakże żadne z tych określeń nie odpowiada na nurtujące badaczy pozytywizmu pytanie, które brzmi: czy Comte był pozytywistą? Pytanie takie zadają zarówno Skarga, jak i Kołakowski. Zdaniem tego ostatniego, nie można odmówić filozofii Comte'a miana pozytywizmu, przy czym podkreśla on, że trzeba mieć świadomość współwystępowania dwóch nurtów myślenia. Pierwszym nurtem jest wiedza pozytywna, a więc teoria, która wpłynęła na późniejszą socjologię i teorię nauki; w jej ramach wyróżnić można dwa ideały, które zresztą po jego śmierci odgrywały znacz-

¹⁶ B. Skarga: *Comte...*, s. 12.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 31—32.

na rolę, a mianowicie ideał wiedzy pozytywnej (ideał antymetafizyczny) oraz ideał reformy społecznej (opartej na autonomicznej, antypsychologicznej socjologii). Natomiast w drugim nurcie, obecnym w filozofii Comte'a, ujawnia się on jako „utopijny wizjoner, maniak porządku ostatecznego, papież ładu absolutnego”¹⁹. Sprawa jest jednak — jak pisze Skarga — o wiele bardziej skomplikowana w tym znaczeniu, że autorka nie uznaje za stosowne mówić o dwóch odrębnych okresach filozofii Comte'a, lecz o ewolucji jego myśli. Dlatego spór o to, czy twórca pozytywizmu był, czy też nie był pozytywistą, uznaje Skarga za spór o nazwę²⁰. I nawet zgadzając się z tezą, że filozofia Comte'a podlegała pewnej ewolucji, z czym wiąże się niemożność wyraźnego rozgraniczania dwóch okresów jego działalności, trudno zgodzić się z tezą, że jest to tylko spór o nazwę. Gdyby tak było, wówczas zostałaby umniejszona rola samego Comte'a jako tego, który wprowadził impuls do badań nad ludzką wiedzą, jednakże sam ewoluował w kierunku, który zwalczał on i ci, którzy do niego później nawiązywali. Comte nie byłby wówczas reprezentantem pozytywizmu metodologicznego, który jest najważniejszy z perspektywy późniejszych losów filozofii, lecz jego myśl stanowiłaby mieszkankę każdego z trzech jego odmian. Nawet tej odmiany, która rozwinęła się po jego śmierci, gdyż dał jej poważny impuls.

Zdaniem Kołakowskiego, „pozytywizm [...] jest zbiorem reguł oraz kryteriów wartościowania odnoszących się do poznania ludzkiego; mówi o tym, jakiego rodzaju treści zawarte w naszych wypowiedziach o świecie zasługują na miano wiedzy, oraz podaje normy pozwalające odróżnić to, co stanowi przedmiot możliwego poznania, od tego, o co pytać rozsądnie niepodobna”²¹. Za fundamentalne dla pozytywizmu uznaje Kołakowski cztery reguły: regułę fenomenalizmu, regułę nominalizmu, regułę zaprzeczenia wartości poznawczej sądów oceniających i wypowiedzi normatywnych oraz regułę jedności metody wiedzy. Oczywiście, reguły te ściśle się z sobą wiążą i w rezultacie dają określona wizję rzeczywistości, choć z taką oceną nie zgadza się — proponujący humanistyczne rozumienie pozytywizmu — Andrzej Miś. Uważa on bowiem, że „dopiero nowoczesna nauka umożliwi realizację humanistycznych ideałów, tzn. pozwoli człowiekowi osiągnąć komunikację ze sobą, z innymi i ze światem, inaczej mówiąc — uczyni go prawdziwym podmiotem”²². Osobliwość krytyki Kołakowskiego, jakiej doko-

¹⁹ Zob. L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 76.

²⁰ Zob. B. Skarga: *Comte...*, s. 16.

²¹ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 10.

²² A. Miś: *Filozofia współczesna...*, s. 14.

nuje Andrzej Miś polega na tym, że jedna wizja rzeczywistości zostaje zastąpiona drugą, to znaczy wizja naukowa w sensie pozytywistycznym zastąpiona zostaje wizją humanistyczną (choć też w znaczeniu pozytywistycznym). Andrzej Miś bowiem nie wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem „humanizm”. Z pewnością mówienie o komunikacji nie jest takim wyjaśnieniem, gdyż taki pozytywizm to kolejny „izm” pośród wielu innych. Słowem: A. Miś proponuje inne niż Kołakowski wyjaśnienie pozytywizmu. Oznacza to jednakże wyjaśnienie „izmu” za pomocą innego „izmu”. Tatarkiewicz z kolei podkreśla, że pozytywizm oznacza zajmowanie się wyłącznie przedmiotami rzeczywistymi, rozważanie tematów pożytecznych, ograniczenie się do przedmiotów, o których można posiadać wiedzę pewną, zajmowanie się kwestiami ścisłymi oraz pracę pozytywną, a nie tylko krytykę²³.

Mimo wszystko stanowisko Kołakowskiego, które przecież nie pozostaje w sprzeczności ze stanowiskiem Tatarkiewicza, wydaje się bliższe prawdy niż stanowisko Andrzeja Misia — tym bardziej, że najważniejsza reguła, czyli reguła fenomenalizmu, ukazuje historyczny związek filozofii Comte’a z tradycją. Głosi ona, że nie istnieje realna różnica między istotą a zjawiskiem, a zatem pole badawcze filozofii ogranicza do strony zjawiskowej rzeczywistości. Pogląd taki głosił zarówno Hume, jak i Kant. Różnica polega na tym, że w filozofii Kanta, zwłaszcza zaś jego następców, nie jest przesądzone istnienie rzeczy samej w sobie. Kant nigdy jej istnienia nie kwestionował i w związku z tym nie wykluczał możliwości metafizyki. W tym znaczeniu stanowisko pozytywizmu — na przykład gdy kwestię rzeczy samych w sobie pozostawia poza obszarem zainteresowań filozofii — ma charakter kantowskiego, z tą wszakże różnicą, że pozytywizm jest filozofią *par excellence* antymetafizyczną²⁴. Pozytywizm, opierając się w punkcie wyjścia na tezie fenomenalizmu, realizuje więc program nauki, który jest programem kantowskim. Wiedza dotyczy jedynie tego, co dane w doświadczeniu zmysłowym, natomiast w języku filozofii pozytywistycznej oznacza to, że mamy prawo badać jedynie to, co faktycznie ujawnia się w doświadczeniu. Przedmiotem wiedzy nie może być to, co doświadczenie przekracza. Tak sądził Kant — z tym jednakże zastrzeżeniem, że pozostawiał miejsce dla metafizyki, którą pozytywizm programowo wykluczał.

²³ Zob. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3..., s. 18.

²⁴ Na marginesie warto podkreślić, że każda filozofia jest metafizyczna w tym sensie, że każda opiera się na określonych założeniach wstępnych, których nie da się uzasadnić inaczej niż tylko przez wyznawany światopogląd. Dlatego wszelkie próby uprawiania tak zwanej filozofii niemetafizycznych mają sens jedynie ze względu na określone rozumienie metafizyki przez ich autorów. To jednakże, co oni sami uważają za metafizykę, wcale nie musi być metafizyką w oczach innych badaczy.

Kwestię tę można ująć jeszcze inaczej. Filozofia starożytnych Greków pytała „o początek (*ἀρχή*), który był pojmowany jako ostateczne źródło i wieczny fundament zmieniającej się rzeczywistości”²⁵. U podstaw tego pytania leżało przekonanie, że rzeczywistość składa się z części jawnej i niejawnej, przy czym część niejawna stanowi warunek części jawnej. Filozofia pozytywistyczna o część niejawną nie pyta.

Dru ga reguła wyznaczająca pozytywistyczne rozumienie filozofii i nauki — reguła nominalizmu — stanowi konsekwencję reguły fenomenalizmu. Oznacza ona „zakaz przypuszczania, by jakakolwiek wiedza formułowana w terminach ogólnych miała w rzeczywistości inne odpowiedniki aniżeli jednostkowe przedmioty konkretne”²⁶. Nominalizm jest stanowiskiem obecnym już niejednokrotnie w filozofii, aczkolwiek nie wiążano go z fenomenalizmem. W ujęciu pozytywizmu nominalizm oznacza, że wszelkie byty ogólne są urojeniami, to znaczy „ogólność” stanowi tylko cechę tworów językowych. Trzecią regułą pozytywizmu jest reguła zaprzeczenia wartości poznawczej sądów oceniających i wypowiedzi normatywnych. Wiąże się ona z regułami poprzednimi w tym sensie, że rozumie doświadczenie zgodnie z regułą fenomenalizmu. Reguła ta głosi, iż nie ma podstaw wierzyć, „że jakakolwiek afirmacja wartości, które dla nich samych, a nie ze względu na coś innego uznajemy, da się usprawiedliwić przez dane doświadczenia”²⁷. Innymi słowy, sfera wartości pozostaje sferą metafizyczną, ale też sferą, która nie stanowi przedmiotu pozytywistycznie rozumianej wiedzy. W tym kontekście Barbara Skarga zauważa: „Cechą pozytywizmu jest rozdzielenie faktu i wartości. Pozytywiści francuscy byli przekonani, że zdania oceniające nie mają charakteru poznawczego, że powinny być zatem wyeliminowane z nauki”²⁸. Niektórzy reprezentanci pozytywizmu tezę tę później zakwestionują, co potwierdza, że pozytywizm jest wprawdzie uzasadniony jako stanowisko dotyczące ludzkiej wiedzy, ale nie znajduje potwierdzenia jako stanowisko dotyczące rzeczywistości. Naukowy obraz świata — jakkolwiek bogaty by był — nie wyczerpuje bowiem rzeczywistości. Rzeczywistość jest bogatsza nie tylko od naszej wiedzy o niej, ale również od naszych o niej wyobrażeń.

Równie wiele kontrowersji jak pierwsza reguła, reguła fenomenalizmu, wzbudza czwarta, to znaczy reguła jedności metody wiedzy. Właś-

²⁵ D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998, s. 47.

²⁶ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 13.

²⁷ Ibidem, s. 15—16.

²⁸ B. Skarga: *Pozytywizm*. W: *Filozofia francuska XIX wieku*. Red. B. Skarga. Warszawa 1978, s. 283.

nie reguła jedności wiedzy budzić będzie największy sprzeciw. „W najogólniejszej swojej postaci chodzi tu o przeświadczenie, że sposoby zdobywania wiedzy wartościowej są zasadniczo takie same we wszystkich dziedzinach doświadczenia i takie same są również główne etapy obróbki doświadczenia przez teoretyczną refleksję”²⁹. Reguła ta stanowi najbardziej scjentystyczny element pozytywizmu i potwierdza fakt, że jest pozytywizm stanowiskiem dotyczącym ludzkiej wiedzy. Reguła ta jest przede wszystkim wyrazem tendencji do ładu i porządku, która charakteryzuje ludzki umysł, i w tym sensie wyraża odwieczne dążenia do jedności. Problem jednak w tym, że uniwersalizacja metody wiedzy dokonuje się zawsze kosztem przedmiotu badań. Tymczasem trudno zakwestionować fakt, że nauka bada różnorodne przedmioty i czyni to w różnych aspektach, a zatem nie sposób znaleźć jednej uniwersalnej metody wiedzy. Alternatywę, przed jaką staje filozofia i nauka, można sformułować następująco: albo poszukuje się uniwersalnej metody, ale kosztem przedmiotu, albo próbuje się zbadać wyczerpująco przedmiot, ale kosztem metody (jej modyfikacji). Pozytywizm poszedł pierwszą drogą, która dziś — jakkolwiek by na to patrzeć — okazuje się anachronizmem metodologicznym, co pokazał już przypadek fenomenologii Husserla, który sformułował metodę fenomenologiczną (choć również niejednoznacznie), ale dopiero jej modyfikacje dokonane przez uczniów, mające na celu dostosowanie jej do różnorodnych przedmiotów badań, pokazały jej uniwersalność. Gdyby metoda fenomenologiczna była jednoznacznie określona, nie byłaby tak płodna.

Pozytywizm stanowi więc wyraz przekonania, że znamy tylko wiedzę o zjawiskach, oraz przekonania, że nasza wiedza o zjawiskach jest względna, a nie absolutna. „Najogólniej mówiąc — pisze Kołakowski — pozytywizm jest zbiorem zakazów odnoszących się do wiedzy ludzkiej, a próbujących rezerwować miano »wiedzy« do tych zabiegów, które można zaobserwować w rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa”³⁰. Dlatego też rozwój pozytywizmu wiąże się z szybszym tempem rozwoju nauk szczegółowych. Natomiast w filozofii tamtego czasu przeważa nurt filozofii minimalistycznej — dodatkowo inne nauki rozwijają się szybciej i filozofia traci dystans. Wiele zagadnień stawiano w sposób uproszczony, bardzo powierzchowny. Zarazem jednak zaczęły się zaznaczać w filozofii różnice narodowe. We Francji działał August Comte; w Anglii rozwijała się filozofia empiryzmu oraz intuicjonizm, natomiast w Niemczech kontynuowano Kantowski krytycyzm.

²⁹ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 16.

³⁰ Ibidem, s. 17.

W gruncie rzeczy problem pozytywizmu można sprowadzić — jak czyni to Janusz Skarbek — do zestawu tez charakteryzujących wiedzę „pozytywną” oraz wiedzę „niepozytywną”. Wiedza „pozytywna” jest więc:

- naukowa,
- dotycząca problemów rozstrzygalnych,
- ujmująca zjawiska i ich regularności,
- względna,
- ujmująca warunki badanych zjawisk,
- oparta na doświadczeniu,
- intersubiektywnie sprawdzalna,
- pewna.

Tymczasem wiedza „niepozytywna” to wiedza:

- nienaukowa, metafizyczna,
- dotycząca problemów nierozstrzygalnych,
- ujmująca „istotę rzeczy”,
- bezwzględna, dotycząca absolutu lub dążąca do ujęcia absolutu,
- ujmująca przyczyny (zazwyczaj: pierwsze i celowe) badanych zjawisk,
- spekulacyjna,
- intersubiektywnie niesprawdzalna,
- niepewna, wątpliwa³¹.

Niewątpliwie problem różnicy między jednym a drugim rodzajem wiedzy sprowadza się do tego, co uznaje się za wiedzę. Jest to więc również kwestia pewnego wyznania, a nie tylko wiedzy. Problem ten jest jednak o wiele bardziej złożony.

August Comte i pozytywizm

Isidore Auguste Marie François-Xavier Comte (1798—1857) odgrywa w historii pozytywizmu rolę szczególną, chociaż rola ta nie jest jednoznaczna. Z jednej bowiem strony stworzył pozytywizm, z drugiej natomiast — jego doktryna „szczególnie obfituje w składniki uchodzące za obce przyjętym skądinąd stereotypom pozytywizmu czy nawet z nimi

³¹ Por. J. Skarbek: *Pozytywistyczna teoria wiedzy*. Warszawa 1995, s. 55.

sprzeczne³². Dlatego też Kołakowski proponuje odróżnić w przypadku Comte'a doktrynę od biografii, co pozostaje w zgodzie z dokonywanym przez pierwszych uczniów Comte'a podziału jego filozofii na dwie różne fazy, „z których pierwsza tworzy pozytywizm właściwy, druga natomiast jest częściowym przynajmniej zaprzeczeniem pierwszej i winna uchodzić za ubolewania godną aberrację wielkiego filozofa, trapionego pod koniec życia nawrotem choroby umysłowej”³³. Ze względu na programową niespójność filozofii Comte'a Barbara Skarga zauważa: „Jednocześnie wielu obiegowych tez dziewiętnastowiecznego pozytywizmu w filozofii Comte'a nie znajdziemy. Odwrotnie — w systemie Comte'a występują tezy, postawy i wartości, które w późniejszym pozytywizmie nie zachowały się, przeciwnie — były nawet gwałtownie zwalczane”³⁴. Dlatego też Skarga mówi, że pierwsi uczniowie Comte'a — a mianowicie John Stuart Mill (1806—1873) oraz Émile Littré (1801—1881) — uznawali za konieczne rozróżnienie dwóch przeciwstawnych okresów filozofii Comte'a: „Pierwszy okres trwający do 1844 roku, w którym powstało największe dzieło Comte'a *Wykład filozofii pozytywnej*, i okres drugi — późniejszy, kiedy to ukazał się jego *System polityki pozytywnej*, zawierający obce duchowi pozytywizmu teorie moralne i polityczne”³⁵. Niezależnie od tego, jaki jest stosunek do „religii ludzkości” — czy jest ona postrzegana jako ciąg dalszy filozofii pozytywnej, czy też jako jej zaprzeczenie — budzi ona sprzeciw wielu interpretatorów i filozofów nawiązujących do ducha pozytywizmu. Trafnie oddaje ten stan rzeczy Kołakowski: „[...] filozofia Comte'a jest rodzajem wielkiej syntezy historyzoficznej tego rodzaju, który pozytywiści na ogół traktują nieufnie”³⁶. Niemniej jednak Barbara Skarga utrzymuje, że — z perspektywy badań historycznofilozoficznych dwudziestego wieku — nie traktuje się już Comte'a tak, jak czyniono to wcześniej. W rozprawie *Comte* stwierdza: „Dziś bowiem nie sposób systemu Comte'a traktować tak, jak go traktowano dawniej: doszukiwać się w twórczości filozofa dwóch sprzecznych okresów. Studia nad Comte'em wykazały, że już w młodzieńczych jego pracach, a także w *Wykładzie filozofii pozytywnej* zawarte zostały przesłanki sformułowanych później tez”³⁷. Sprawa odpowiedzi na pytanie, czy Comte był, czy też nie był pozytywistą, nie stanowi co prawda najważniejszej kwestii dla późniejszych dziejów filozofii, ale nie można zapominać, że filozofia Comte'a bardzo

³² L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 53.

³³ Ibidem.

³⁴ B. Skarga: *Comte...*, s. 15.

³⁵ Ibidem.

³⁶ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 54.

³⁷ B. Skarga: *Comte...*, s. 16.

rzadko postrzegana jest w kontekście nauki, i dlatego cenne są uwagi Krzysztofa Szlachcica, który wskazuje dwa powody tego stanu rzeczy. Po pierwsze, Comte jako autor refleksji nad metodologią i filozofią nauki pozostaje nieznany; po drugie, wskazuje się raczej innych przedstawicieli francuskiej filozofii nauki niż autora pozytywizmu³⁸. Taka interpretacja — nie akcentująca metodologicznego aspektu pozytywizmu i zainteresowania Comte'a filozofią nauki — znajduje swe usprawiedliwienie wówczas, gdy w pozytywizmie chce się znaleźć więcej, niż w rzeczywistości zawiera.

Reforma nauk

Pozytywizm, wychodząc z założenia, że nauka jest faktem socjologicznym, akcentował przede wszystkim możliwość jej praktycznego zastosowania. „Prawdziwa filozofia — pisze Comte w *Rozprawie o całokształcie pozytywizmu* — ma na celu usystematyzowanie, na ile to jest tylko możliwe, całego życia ludzkiego indywidualnego i przede wszystkim zbiorowego, rozpatrywanych jednocześnie w trzech charakterystycznych dla nich porządkach zjawisk: w porządku myśli, uczuć i czynów”³⁹. Nauka służy usprawnianiu ludzkich umiejętności w zakresie władzy nad warunkami naturalnego i społecznego życia gatunku⁴⁰. Nie oznacza to wprawdzie, iżby umiejętności praktyczne odpowiadały stanowi naszej wiedzy, ale jedynie to, że głównym probierzem sprawności wiedzy jest możliwość jej praktycznego zastosowania. „Prawdziwa filozofia pozytywna polega więc przede wszystkim na tym, aby *wiedzieć dla przewidywania*; aby badać to, co jest, dla wysnuwania wniosków o tym, co będzie, na mocy powszechnego dogmatu o niezmienności praw przyrody”⁴¹. Dlatego też Kołakowski pisze: „Z tego punktu widzenia Comte, snując rozważania nad pożytkiem nauk, popada nieraz w zdumiewająco ciasny dogmatyzm, który każe mu rozległe obszary wiedzy istniejącej lub powstającej odrzucać jako zasadniczo bezuży-

³⁸ Zob. D. Leszczyński, K. Szlachcic: *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*. Wrocław 2003, s. 19—21.

³⁹ A. Comte: *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Tłum. B. Skarga i W. Wojciechowska. W: A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Oprac. B. Skarga. Warszawa 1973, s. 130.

⁴⁰ Zob. L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 59.

⁴¹ A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*. Tłum. J.K. W: A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej...*, s. 20.

teczne albo »metafizyczne«. Tak właśnie potraktować zechciał takie oto dziedziny, jak rachunek prawdopodobieństwa, astrofizykę, kosmogonię rozciągającą się poza układ słoneczny, badania nad strukturą materii, teorię ewolucji gatunków, a nawet studia nad genezą społeczeństwa; mniemał bowiem, że odkrycia w tych dziedzinach nie dają się spożytkować praktycznie, a więc pochłaniają niepotrzebnie energię uczonych⁴². Oczywiście, dopowiada Kołakowski, że obrońcy Comte'a taką postawę tłumaczyli żądaniem tymczasowego zaniechania badań (a nie zakazem bezwzględny), ale działania takie przypominają raczej działalność cenzorską, sprzeciwiającą się wolności badań naukowych — z czego zresztą później skwapliwie skorzystali marksiści. W innym miejscu Comte, charakteryzując filozofię, pisze tak: »Filozofia ta [filozofia pozytywna — A.J.N.] uważa wszystkie zjawiska za podporządkowane niezmiennym *prawom*. Za daremne uznaje poszukiwanie *przyczyn* czy to pierwszych, czy celowych. W wyjaśnieniach pozytywnych nie wskazuje się na *przyczyny* tworzące zjawiska, analizuje się okoliczności, w jakich się wytwarzają, i łączy się je, jedno z drugimi, stosunkiem następstwa i podobieństwa»⁴³. Spełnia się tu krytyka dotychczasowej filozofii, która ze swej istoty poszukiwała przyczyn i w świetle przyczyn próbowała tłumaczyć całą rzeczywistość.

Proponowana przez Comte'a reforma nauk za punkt wyjścia przyjmuje prawo trzech stadiów, stanowiące — jak stwierdza Kołakowski — »słownikowy«, by tak rzec, składnik Comte'owskiej doktryny⁴⁴. Prawo trzech stadiów oznacza, że dzieje umysłu ludzkiego dają się uporządkować w trzy kolejno po sobie następujące fazy, które są widoczne we wszystkich obszarach pracy myślowej człowieka, chociaż — nie we wszystkich naukach. »Według tej podstawowej doktryny — pisze Comte — wszelkie teoretyczne dociekania, zarówno jednostki, jak gatunku, przechodzić muszą kolejno przez trzy różne stany teoretyczne: teologiczny, metafizyczny i pozytywny»⁴⁵. Zadanie pozytywizmu polega więc również na tym, aby wszystkie nauki weszły w fazę pozytywną, gdyż sytuacja taka jeszcze, zdaniem Comte'a, nie zapanowała. W sposób szczególny uwaga ta dotyczy socjologii. Kiedy również nauka o społeczeństwie stanie się nauką pozytywną, wtedy »Filozofia, stając się jed-

⁴² L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 59.

⁴³ A. Comte: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*. Tłum. W. Wojciechowska. Warszawa 1961, s. 15. Książka stanowi jeden z wielu skrótów — autorem jest J. Émile Rigolage (Jules Rig) — podstawowego dzieła Comte'a, składającego się z sześciu tomów *Cours de philosophie positive*, która ukazywała się kolejno w latach 1830, 1835, 1838, 1839, 1841 i 1842.

⁴⁴ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 59.

⁴⁵ A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej...*, s. 4.

norodną, wejdzie w stan pozytywny. Otworzy się przed nią nieograni-
czony rozwój i zajmie ona miejsce dwóch filozofii pozostałych, które dla
naszych następców mieć będą jedynie wartość historyczną⁴⁶. Słusznie
zatem zauważa Barbara Skarga, że „ład i postęp — oto dwa nierozłącz-
ne pojęcia w systemie Comte’a”⁴⁷, i dodaje, iż były to obiegowe myśli
epoki. Jednocześnie właśnie filozofia twórcy pozytywizmu wydaje się
już dzisiaj mieć znaczenie historyczne z tego powodu, że współczesne
nauki humanistyczne rezygnują z pojęć rozwoju i postępu, a wielu fi-
lozofów kwestionuje — w odniesieniu do sfery duchowej — możliwość
mówienia o rozwoju i woli mówić o ewolucji⁴⁸.

Metoda pozytywna w szesnastu wykładach rozpoczyna się od
następującego fragmentu: „Badając rozwój inteligencji od jak naj-
skromniejszych początków aż do czasów obecnych, doszedłem, jak
mniemam, do wykrycia doniosłego prawa, któremu rozwój ten jest
podporządkowany. Przypuszczam, iż prawo takie może być uzasad-
nione w oparciu o dowody, których dostarcza znajomość naszej or-
ganizacji, albo o sprawdziany historyczne, które uzyskamy w bada-
niu przeszłości. Polega ono na tym, że każda dziedzina naszej wiedzy
przechodzi kolejno przez trzy stadia teoretyczne: stadium teologicz-
ne albo fikcyjne, stadium metafizyczne albo abstrakcyjne, stadium
naukowe albo pozytywne”⁴⁹. Pierwsze stadium, stadium teologiczne,
postępuje od fetyszyzmu przez politeizm do monoteizmu. Comte jest
zdania, że faza teologiczna wiąże się z teokracją, będącą pierwotnym
ustrojem życia społecznego. Zarazem wyraża przekonanie, że każda
nauka musi przejść fazę teologiczną, gdyż stanowi ona załączkową po-
stać wiedzy, antycypującą przyszłe osiągnięcia. W fazie teologicznej
umysł ludzki pyta o utajoną naturę rzeczy, chce się dowiedzieć, „dla-
czego” coś się dzieje. Comte charakteryzuje ten stan rzeczy następują-
co: „[...] w czasie, gdy umysł ludzki nie dorósł do rozwiązania najprost-
szych problemów naukowych, stara się on gorliwie i niemal wyłącznie
poznać pochodzenie wszechrzeczy, *przyczyny* istotne, pierwsze bądź
celowe różnych zjawisk, które go uderzają, a także podstawowy spo-
sób, w jaki powstają, słowem, chce zdobyć wiedzę absolutną”⁵⁰. Faza
teologiczna ujawnia się w postaci fetyszyzmu. „Polega on na tym, że
wszystkimi ciałom zewnętrznym przypisujemy życie, w istocie swej ana-

⁴⁶ A. Comte: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach...*, s. 17.

⁴⁷ B. Skarga: *Comte...*, s. 55.

⁴⁸ H. Schnädelbach: *Opowiadać lub tworzyć historię? Jeszcze raz o sensie histo-
rii*. Tłum. A. Kiepas, A.J. Noras. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjolo-
gii Teoretycznej” 2003, T. 34, s. 91–107.

⁴⁹ A. Comte: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach...*, s. 11.

⁵⁰ A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej...*, s. 4.

logiczne do naszego, ale prawie zawsze bardziej intensywne, gdyż działanie tych ciał zwykle bywa silniejsze niż nasze własne”⁵¹. Ludzie konstruują więc bóstwa, za których pomocą wyjaśniają świat. Jednakże świat ten, przyroda charakteryzują się celowością. Ujawnia się to nawet w matematyce, gdyż również mistycyzm liczb głoszony w ramach szkoły pitagorejczyków stanowi relikwiarz teologicznego stylu myślenia. „W drugiej swej zasadniczej fazie, stanowiącej prawdziwy *politeizm* [...], duch filozofii teologicznej wykazuje wyraźnie swobodną przewagę spekulatywną wyobraźni, nad którą dotąd górowały w teoriach ludzkich zwłaszcza instynkt i uczucie”⁵². Z trzecim stanem fazy teologicznej — monoteizmem, wiąże Comte upadek filozofii, „która wprowadziła długo jeszcze zachowuje wielki wpływ społeczny — z pozoru większy jeszcze niż faktycznie — szybko jednak karleje pod względem umysłowym”⁵³. Faza teologiczna jest dla Comte’a fazą opartą na uczuciu i dlatego nie pozwalającą na uporządkowanie systemu organizacji społecznej, która zresztą w dużym stopniu wpływa na rozwój nauki, gdyż przejście do monoteizmu wiązało się z rozwojem systemu militarnego. „Dopóki — pisze Comte — więc panował ustrój teologiczny, ludzkie życie nie mogło zostać w pełni usystematyzowane, ponieważ nasze uczucia i czyny nadawały naszym myślom dwa nie do pogodzenia ze sobą kierunki”⁵⁴. Jednocześnie Comte uważa, że średniowiecze nie może uchodzić za okres ciemnoty, a to dlatego, że stanowi ono niezbędną fazę wzrostu duchowego gatunku ludzkiego.

Faza druga — faza metafizyczna — charakteryzuje się tym, że „rozum ludzki dojrzał na tyle, że przestaje [...] szukać poza przyrodą nadprzyrodzonego sprawstwa wydarzeń”⁵⁵. Mimo to faza druga niewiele się różni od poprzedniej fazy. Przedmiot zainteresowania pozostaje w gruncie rzeczy taki sam. Ludzie nadal usiłują dociec, jaka jest „natura” rzeczy, i w dalszym ciągu chcą się dowiedzieć, „dlaczego”. W innym miejscu twórca pozytywizmu stwierdza: „Filozofia metafizyczna przypomina pod względem metody i doktryny filozofię teologiczną, z tym że jest zawsze jedynie jej modyfikacją”⁵⁶. Comte następująco charakteryzuje fazę metafizyczną: „Albowiem metafizyka, tak samo jak teologia, próbuje przede wszystkim wytłumaczyć wewnętrzną naturę tego, co istnieje, pochodzenie i przeznaczenie wszystkiego, istotę powstawania wszelkich zjawisk; nie posługuje się jednak w tym celu właści-

⁵¹ Ibidem, s. 5.

⁵² Ibidem, s. 6.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ A. Comte: *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu...*, s. 132.

⁵⁵ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 61.

⁵⁶ A. Comte: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach...*, s. 250.

wymi czynnikami nadprzyrodzonymi, lecz coraz bardziej zastępuje je przez te byty czy uosobione abstrakcje, których wprowadzenie — zaiste charakterystyczne — dało pochoch do częstego nazywania metafizyki *ontologią*⁵⁷. Zatem nie zmienia się przedmiot, ale sposób wyjaśniania zjawisk. Comte jest przekonany, że „ta dwuznaczna, zasadniczo niekonsekwentna filozofia zachowała podstawowe zasady systemu teologicznego, ale straciła jego siłę i niezmiennosc”⁵⁸. Nie przeszkadza to w powszechnym panowaniu pojęć ontologicznych, co — zdaniem autora *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej* — „stanowi dzisiaj najpoważniejszą przeszkodę do ostatecznego zapanowania prawdziwej filozofii”⁵⁹. Krytyka dwóch faz poprzedzających „prawdziwą filozofię” ma również na celu ukazanie doniosłości trzeciej, ostatniej fazy, to znaczy fazy pozytywnej. Leszek Kołakowski tak charakteryzuje zmianę nastawienia charakterystyczną dla tej fazy: „Pozytywna faza rozwoju umysłowego tym się, między innymi, odznacza, że w odróżnieniu od metafizycznej nie próbuje odpowiedzieć inaczej na pytania fazy teologicznej, ale same te pytania porzuca, demaskując ich jałowość i werbalny charakter”⁶⁰. Paradoksalnie rzecz ujmując, pozytywizm ujawnia tu swój charakter kantowski, choć oczywiście faza pozytywna jest daleka od nauki samego Kanta⁶¹. Widać to szczególnie wówczas, gdy ujawnia się rezultat filozofii pozytywnej: „Rezultatem pozytywnego ducha jest nie tylko pewność w tym znaczeniu, w jakim w ogóle pewność dostępna jest człowiekowi, ale także zniesienie pewności pozornej i pokornej satysfakcji, jaką daje używanie nie kontrolowanych empirycznie słów, oznaczających owe »bóstwa« metafizyczne”⁶². Twórca pozytywizmu zauważa natomiast: „Filozofia pozytywistyczna chełpi się tym, że nie zna wewnętrznej *natury* jakiegokolwiek ciała”⁶³. Nie wolno ponadto zapominać, że metafizykę pojmuje Comte jako „rodzaj chronicznej choroby, którą przejść musi w rozwoju umysłowym zarówno indywiduum jak ogół. Stanowi ona naturalne przejście od dzieciństwa do dojrzałości”⁶⁴.

U podstaw pozytywizmu Comte’a tkwi też przekonanie, że ludzki umysł winien być wiernym odzwierciedleniem porządku rzeczy i dzięki

⁵⁷ A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej...*, s. 11.

⁵⁸ Ibidem, s. 12—13. Nieco dalej zaś stwierdza: „Metafizyka jest więc w gruncie rzeczy pewnego rodzaju teologią”. Ibidem, s. 13.

⁵⁹ Ibidem, s. 15.

⁶⁰ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 62.

⁶¹ Zob. B. Skarga: *Kwintet metafizyczny*. Kraków 2005, s. 160.

⁶² L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 62.

⁶³ A. Comte: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach...*, s. 34.

⁶⁴ A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej...*, s. 13—14.

poznaniu tego porządku sam umysł staje się uporządkowany. W tym kontekście Kołakowski zauważa: „Comte’owska idea nauki jest czyściej fenomenalistyczna, chociaż bynajmniej nie subiektywistyczna”⁶⁵. Dzieje się tak dlatego, że autorefleksja nie prowadzi do poznania zasad, którymi posługuje się rozum. W tej sytuacji rozum wydobywa swe zasady działania, opierając się na poznaniu rzeczy i ich praw. „Prawdziwa filozofia pozytywna polega więc przede wszystkim na tym, aby *wiedzieć dla przewidywania*; aby badać to, co jest, dla wysnuwania wniosków o tym, co będzie, na mocy powszechnego dogmatu o niezmienności praw przyrody”⁶⁶. Wiążą się z tym dwie ważne kwestie, charakterystyczne dla umysłowości pozytywistycznej. Pierwszą z nich jest pokora wobec przymusu faktów, natomiast drugą są inspiracje praktyczne, które Comte wiąże z podziałem na teorię i praktykę. Dlatego też w innym miejscu twierdzi: „W rozważaniu całokształtu pracy ludzkiej powinniśmy ujmować badanie przyrody jako przeznaczone do dostarczenia podstawy działaniu ludzkiemu. W skrócie wyrazimy to tak: *od wiedzy do przewidywania, od przewidywania do działania*; oto formuła wyrażająca stosunek *wiedzy do umiejętności*”⁶⁷.

Stadialny rozwój nauk nie dokonuje się jednak równolegle we wszystkich naukach. Comte zauważa, że nawet kolejnością nie rządzi tu przypadek, gdyż wynika ona ze związku z potrzebami życia społecznego. Dlatego pierwszą nauką pozytywną jest matematyka (nauki matematyczne), ponieważ w niej umysł zauważa, że badana rzeczywistość nie poddaje się fantazji. Istniejący porządek nauk ukazuje się, zdaniem Comte’a, w toku historycznym i dogmatycznym, jak sam go nazywa⁶⁸. Dodać trzeba, że kiedy mówi o toku dogmatycznym, ma w istocie na myśli system, i stwierdza, iż „tryb dogmatyczny zakłada, że wszystkie szczególne prace zostały stopione w system”⁶⁹. Istnieją przy tym dwie zasady podziału nauk, które zdaniem Comte’a, są tym samym, gdyż „porządek nauk układa się zgodnie z malejącą ogólnością odpowiadających im zjawisk i, co wychodzi na jedno, ze wzrastającą ich złożonością”⁷⁰. Rezultatem jest następujący schemat nauk, który Comte uzasadnia tak: „Umieszczając wiedzę matematyczną na czele filozo-

⁶⁵ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 63.

⁶⁶ A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej...*, s. 20.

⁶⁷ A. Comte: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach...*, s. 26.

⁶⁸ Zob. ibidem, s. 30.

⁶⁹ Ibidem. Z kolei w innym miejscu Comte mówi: „Ten związek, rozpatrywany od strony dogmatycznej, ukazuje nam naukę we właściwym znaczeniu tego wyrazu jako metodyczny dalszy ciąg mądrości ogółu”. A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej...*, s. 50.

⁷⁰ A. Comte: *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu...*, s. 160.

fii pozytywnej, przywracam całemu temu szeregowi jego pierwszy wyraz. Zjawiska geometryczne i mechaniczne są najogólniejsze, najprostsze, najbardziej abstrakcyjne i w najwyższym stopniu niezależne od wszystkich innych; same zaś są dla nich podstawą. Krótko mówiąc, moja formuła encyklopedyczna zostaje ustalona w taki sposób: matematyka, astronomia, fizyka, chemia, biologia i socjologia”⁷¹. W spisie sporządzonym przez Comte’a uderza brak metafizyki (czy też filozofii w ogóle) oraz psychologii, na co zwraca uwagę Kołakowski, akcentujący także fakt, że później Comte zdecydował się dołączyć do tego spisu naukę o moralności jako osobną dziedzinę⁷². Brak filozofii jest w pełni zrozumiały, gdyż twórca pozytywizmu utożsamiał po prostu stworzoną przez siebie wizję nauki z filozofią. „Filozofia nauk pozytywnych, dając system pozytywnych koncepcji dotyczących wszystkich kategorii wiedzy, jest wystarczająca, aby stanowić tę *pierwszą filozofię*, której poszukiwał Bacon i która, przeznaczona do tego, by być podstawą wszystkich rozumowań, powinna zostać sprowadzona do swej postaci najprostszej”⁷³. Oznacza to, że w istocie filozofia nie jest potrzebna, ponieważ rolę filozofii pierwszej będzie odtąd odgrywać właśnie pozytywizm. Bardziej niezrozumiały jest brak psychologii, chociaż stara się sprowadzić ją do biologii. Barbara Skarga pisze: „W swej encyklopedii Comte nie umieścił psychologii, potraktowawszy ją jako naukę konkretną, pewną gałąź biologii, tak jak jest nią np. anatomia. Opierając się na doświadczeniach Galla, dowodził, że życie psychiczne jest wytworem tkanki nerwowej, wytworem specyficznym, kształtującym się i rozwijającym pod wpływem wzajemnych stosunków ludzkich”⁷⁴. Sprawa wydaje się jednak bardziej złożona. Z jednej strony, o czym wspomina Barbara Skarga, Comte przeciwstawiał się tradycji oświeceniowej, która stawiała jednostkę wyżej niż społeczeństwo. Z drugiej jednak strony problem psychologii polega na tym, że *de facto* opiera się ona na doświadczeniu wewnętrznym, które twórca pozytywizmu negował. Z koncepcją społeczeństwa wiąże się w ujęciu Comte’a nauka o moralności. Skoro — jak słusznie zauważa Barbara Skarga — „dla Comte’a jednostka jest abstrakcją, społeczeństwo rzeczywistością”⁷⁵, to w etyce pojawia się postulat całkowitego poświęcenia się jednostki dla ludzkości, a więc bezwzględny altruizm (sam termin pochodzi od Comte’a). Twórca pozytywizmu uważał, że winien on sta-

⁷¹ A. Comte: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach...*, s. 40.

⁷² Zob. L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 64.

⁷³ A. Comte: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach...*, s. 29.

⁷⁴ B. Skarga: *Comte...*, s. 63.

⁷⁵ Ibidem, s. 76.

nowić podstawę moralności i należy go zaszczerpić w duszach ludzi, czemu ma służyć wychowanie, przyzwyczajanie oraz wszystkie środki, jakimi dysponuje religia.

Porządek nauk ma trojaki sens: logiczny, historyczny i pedagogiczny. Porządek logiczny uwidacznia się w zastosowaniu kryteriów, o jakich mówił Comte, to znaczy malejącej ogólności i rosnącej złożoności nauk. Porządek historyczny widoczny jest wówczas, gdy analizuje się stopniowe przechodzenie poszczególnych dziedzin wiedzy do stadium pozytywnego. Jedyną nauką, w której ta prawidłowość nie obowiązuje, jest socjologia, gdyż jako nauka pozytywna, jest ona dopiero programem. Porządek pedagogiczny polega na tym, że w takim samym porządku należy przyswajać nauki, aby w umyśle ucznia układały się one w jednolity system. „Nauka — twierdzi Leszek Kołakowski — jest sama zjawiskiem społecznym, a jej treści zależą od warunków historycznych, w których zostały wypowiedziane”⁷⁶. Przy okazji zauważa, że tezę tę należy traktować ostrożnie, by nie popaść w relatywizm, choć w zasadzie jest ona słuszna. Przedstawiona przez Comte’a hierarchia nauk spełnia podwójny cel. Po pierwsze, odmawia racji materializmowi, który usiłuje zredukować wszystkie dziedziny wiedzy do niższych w hierarchii. Comte twierdzi, że złożone zjawiska mają swą regularność i są nieredukowalne, a tym samym uznaje dwukierunkową zależność nauk, a nie redukowalność. Po drugie, okazuje się, że celem nauki jest utylitaryzm, stanowiący fundamentalne kryterium oceny wiedzy. Comte twierdzi, że w nauce potrzebne jest to, co jest potrzebne społeczeństwu.

Nauka o społeczeństwie

W koncepcji Comte’a wszystko podporządkowane jest społeczeństwu, a zatem również wszystkie analizy metodologiczne prowadzą do nauki, którą uznaje on za najważniejszą, czyli do socjologii, którą nazywa nauką społeczną albo fizyką społeczną. Dlatego też stwierdza: „[...] nauka społeczna ma nie tylko największe znaczenie ze wszystkich nauk, ale przede wszystkim tworzy jedyną więź, zarazem logiczną i naukową, która łączyć może odtąd całokształt naszych realnych kontemplacji”⁷⁷. Comte daje wyraz przekonaniu, że logicznie socjolo-

⁷⁶ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 65.

⁷⁷ A. Comte: *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu...*, s. 123.

gia zależy od pozostałych dziedzin, dlatego też poświęca jej trzy ostatnie tomy swego *Kursu filozofii pozytywnej*. Tak rozumiana socjologia ma przeciwstawić się filozofii, akcentującej indywidualizm. W tym punkcie idee Comte'a zbieżne są z poglądem zakorzenionym w myśleniu Heglowskim, a mianowicie z poglądem o wyższości społeczeństwa nad jednostką. Poglądem, z którym polemizowali przede wszystkim Kierkegaard i Stirner.

Filozofia Comte'a nie stanowi — jak już zaznaczono — przedmiotu rozważań poświęconych dziejom filozofii niemieckiej. Te bowiem są interesujące, jeśli wpływają na losy filozofii. Fakt zaś, że wpływają, nie podlega żadnej dyskusji. Jednakże wpływ w żadnym razie nie dotyczy religii ludzkości, stanowiącej trwałą element filozofii Comte'a. Myślicielem, który pozbawił pozytywizm owej religijnej nadbudowy, był Émile Littré, i to on przyczynił się do rozwoju pozytywizmu. Dlatego można uznać, za Kołakowskim, że „filozofia ta działała efektywnie nie w swojej całościowej, uniwersalnej wersji, lecz fragmentarycznie”⁷⁸. Kiedy zaś stawia się pytanie o trwałe dziedzictwo pozytywizmu, wtedy okazuje się nim to, co zwyczajowo określa się mianem „strony scjentyistycznej”. Składają się na nią przede wszystkim:

- prawo trzech faz,
- krytyka myślenia metafizycznego,
- wiara w jedność nauki,
- idea redukcji całej wiedzy do jednej formuły uniwersalnej,
- praktyczna interpretacja wiedzy⁷⁹.

Próba oceny tak rozumianego „scjentyzmu” nie musi wypaść pozytywnie. Po pierwsze dlatego, że — jak zauważa Kołakowski — „Prawo trzech faz jest w grubym przybliżeniu trafne w odniesieniu do dziejów nauki”⁸⁰. Wydaje się jednak, że trafna może być jakakolwiek klasyfikacja faz, zwłaszcza że u jej podstaw tkwi pewnego rodzaju założenie, rzutujące na ową klasyfikację, a mianowicie przekonanie, że nauka winna być rozumiana mechanistycznie⁸¹. Założenie to wiąże się z fenomenalizmem, który można po prostu uznać za opis świata, ale jednocześnie trzeba mieć świadomość, że tak rozumiany opis jest tylko opisem doświadczenia, natomiast pojęcie rzeczywistości ma zakres znacznie szerszy od pojęcia doświadczenia. Z tego powodu późniejsza filozofia zakwestionowała pojęcie „fakt”, które dla Comte'a było zro-

⁷⁸ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 73.

⁷⁹ Zob. *ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Zob. J.M. Bocheński: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern—München 1951, s. 21.

zumiało samo przez się. Z kolei z tak pojmowanym opisem wiąże się krytyka myślenia metafizycznego. W tym sensie filozofia twórcy pozytywizmu nie wychodzi poza swą epokę, co zresztą zgodne jest z jego własnym przekonaniem. Pisze on: „Historia nauk wykazuje, że najwybitniejszy geniusz jest podporządkowany współczesnemu sobie stanowi rzeczy”⁸². Comte zatem nie wyszedł poza swoją epokę, która metafizykę rozumiała w duchu heglowskim, a tym samym nie uwzględniała krytycznych rozważań Kanta w tej kwestii. Zarazem, jak słusznie podkreśla Kołakowski, nie wolno dogmatycznie przesądzać, że pewne dziedziny wiedzy są jałowe czy „metafizyczne”⁸³.

Równie istotnym elementem filozofii Comte’a jest wiara w jedność metody naukowej, która w najwyższym stopniu stanowi element scjentyistyczny, podobnie jak próba zredukowania całej wiedzy do jednej formuły. Pod tym względem Comte jawi się jako ktoś, kto nie uznaje specyfiki żadnej dyscypliny naukowej. Postulowanego przezeń monizmu metodologicznego z pewnością nie można dziś traktować poważnie; przyjdzie go raczej uznać za anachronizm, co nie znaczy, że został później zdecydowanie odrzucony. Okazało się bowiem niedługo po śmierci Comte’a, że pozytywizm osiągnął apogeum w pojęciu scjentyzmu⁸⁴. Scjentyzm głosi, że jedyną drogą do uzyskania wiedzy wartościowej jest poznanie naukowe, to znaczy poznanie typu matematyczno-przyrodniczego. Następnie uznaje naukę za jedyny sposób usunięcia niedostatków, zarówno w życiu jednostek, jak i w życiu społeczeństw. Głównym przedstawicielem scjentyzmu był Karl Pearson (1857—1936), a jego książka, która doczekała się miana „biblii scjentyzmu”, nosi tytuł *The Grammar of Science* (1892)⁸⁵. Ostatni postulat scjentyistycznej strony pozytywizmu stanowi ideał jej praktycznej interpretacji. Żadna wiedza, która nie ma praktycznego zastosowania, nie zasługuje na miano wiedzy. Kołakowski twierdzi, że w tym miejscu Comte niejako sprzeciwia się samemu sobie, gdyż „wie, oczywiście, o tym, że badania naukowe nie mogą być prowadzone w podporządkowaniu bezpośrednim zastosowaniom praktycznym; że muszą być kierowane czysto teoretyczną dociekliwością, jeśli mają swoje praktyczne efekty przynosić; że najbardziej płodne odkrycia, na których wspiera się cała technologia ludzka, powstały z samej ciekawo-

⁸² A. Comte: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach...*, s. 186.

⁸³ Zob. L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 74.

⁸⁴ Warto zwrócić uwagę, że autorem terminu „scjentyzm” jest reprezentant neokrytycyzmu i personalizmu Charles Bernard Renouvier (1815—1903).

⁸⁵ Szerzej na temat scjentyzmu zob. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3..., s. 81—84. Pozytywizm Comte’a i scjentyzm Pearsona były później przedmiotem krytyki Charles’a Sandersa Peirce’a (1839—1914), uchodzącego za twórcę pragmatyzmu.

ści poznawczej”⁸⁶. Comte nie krytykuje — o czym była już mowa — stadium „teologicznego” i „metafizycznego”, gdyż w jego przekonaniu stanowią one *conditio sine qua non* stadium „pozytywnego”. Problem jednak tkwi w czym innym, a ujawnia się wówczas, gdy Comte potrafi historycznie zrozumieć wszystko oprócz siebie samego. Tym samym nie stać go na taką dozę krytycyzmu wobec siebie samego, by realnie ocenić własne stanowisko. W tym względzie twórca pozytywizmu zbliża się w swej postawie do tej, jaką reprezentuje Hegel. Nie pierwszy to zresztą raz w dziejach filozofii tego typu przypadek.

Pozytywizm tryumfujący

Tryumf pozytywizmu polega przede wszystkim na całkowitej dominacji tego, co nazywa się pozytywistyczną koncepcją filozofii. Zgodnie z nią filozofia nie jest nauką autonomiczną, lecz stanowi wiedzę pochodną od nauk szczegółowych. Rola filozofii polega przede wszystkim na zestawianiu w syntezę wyników nauk, przy czym synteza ta ma zazwyczaj u swych podstaw jakąś naczelną ideę (na przykład ewolucji, postępu)⁸⁷. W tym znaczeniu filozofia daje ogólny pogląd na rzeczywistość i jej poznanie. Założenie tkwiące u podstaw takiego rozumowania jest w istocie bardzo proste. Skoro cała rzeczywistość stanowi przedmiot nauk szczegółowych (pozytywnych), to dla filozofii nie pozostaje żaden wycinek rzeczywistości i może ona jedynie zestawiać to, co w naukach osiągnięto. Warto jednocześnie zwrócić uwagę, że właśnie takie ujęcie nauk doprowadziło w rezultacie do psychologizmu w filozofii. Rozumowano bowiem w sposób następujący: skoro przedmiotem nauki jest to, co dostępne w doświadczeniu zewnętrznym, to przedmiotu filozofii należy poszukiwać w doświadczeniu wewnętrznym, którego pozytywizm nie uznaje. Aby tak się jednak stało, konieczny był rozwój samego pozytywizmu, choć rozwój ten wiąże się koniecznie z krytyką filozofii Comte’a, której dokonał już jego najbliższy uczeń i współpracownik Émile Littré. Jako pierwszy skrytykował religię ludzkości i jako pierwszy poprawiał filozofię Comte’a, mając

⁸⁶ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 74.

⁸⁷ Krytyka tego sposobu myślenia zawarta jest w H. Schnädelbach: *Opowiadać lub tworzyć historię? Jeszcze raz o sensie historii...*

świadomość, że nie jest ona pozbawiona elementów metafizycznych. „W jego ujęciu — pisze Barbara Skarga — pozytywizm przestał być systemem mającym służyć idealnej jedności społeczeństwa. Był po prostu filozofią reasumującą wyniki badań naukowych i opracowującą metody tych badań”⁸⁸.

Innym uczonym, który z jednej strony wpłynął na pozytywizm, z drugiej zaś mu podlegał, był Claude Bernard (1813—1878). Bernard nie był filozofem, lecz zajmował się fizjologią, co nie przeszkodziło mu krytycznie odnieść się do doktryny Comte’a, a zwłaszcza do jego religii ludzkości. Podobieństwo do Comte’a sprowadza się do reguł myślenia, które wprowadzie pochodzą z jego własnych badań, choć spokrewniają go z Comte’em⁸⁹. Pierwsza reguła głosi, że uczony musi się poddać przymusowi faktów: „Zapewne przyjmuję, że fakty są jedynymi realnościami, które pozwalają nadać kształt idei eksperymentalnej, a zarazem służą jako jej sprawdzian”⁹⁰. Reguła druga określa ogólną wizję rzeczywistości, jaka panuje w pozytywizmie, gdyż głosi, że skuteczne badanie może się odbywać tylko przy założeniu ścisłego determinizmu zjawisk. Przy czym, jak podkreśla Kołakowski, jest to reguła metodyczna, a nie metafizyczna⁹¹. Bernard twierdził, zgodnie z regułą trzecią, że nauka zachowuje bezwzględną neutralność wobec pytań filozoficznych, oraz — wedle reguły czwartej — że decydujący sposób rozstrzygania kwestii przyrodniczych to kontrpróba. Idea ta zyskuje później rozgłos dzięki pracom metodologicznym Karla Raimunda Poppera i znana jest jako falsyfikacja albo negatywna weryfikacja. „Cała filozofia naturalna streszcza się w tym oto: poznać prawa zjawisk. Cały problem eksperymentalny sprowadza się do jednego: przewidywać zjawiska i kierować nimi». Formuła ta ujmuje myśl Bernarda najzwięźlej i ukazuje zarazem jego pokrewieństwo istotne z założeniami Comte’a”⁹². Potwierdza to doniosłą rolę Bernarda, który jako pierwszy wyraźnie ujął pozytywistyczną zasadę trwałego rozdziału między pytaniami filozoficznymi i pytaniami naukowymi. Dlatego też słusznie uznaje Copleston, że „z powodzeniem możemy mówić o pozytywistycznym światopoglądzie Bernarda. A jednocześnie odrzucał on pozytywizm jako dogmatyczny system filozoficzny, choć wcale nie chciał go

⁸⁸ B. Skarga: *Maximilien Paul Emile Littré (1801—1881)*. W: *Filozofia francuska XIX wieku...*, s. 346.

⁸⁹ Zob. L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 80.

⁹⁰ C. Bernard: *Aprioryzm i wątplenie w rozumowaniu eksperymentalnym*. Tłum. B. Skarga. W: *Filozofia francuska XIX wieku...*, s. 380.

⁹¹ Zob. L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 80.

⁹² Ibidem, s. 81.

zastępować jakimś innym systemem filozoficznym⁹³. W istocie można założyć, że taka postawa jest charakterystyczna dla większości uczonych oraz filozofów okresu pozytywizmu i w tym sensie można mówić o triumfie filozofii Comte'a.

Utylitaryzm Johna Stuarta Milla

John Stuart Mill (1806—1873) znany jest przede wszystkim ze swej etyki utilitarnej, choć — ze względu na charakter niniejszych analiz — na większą uwagę zasługuje jego teoria poznania i logika. Ale nawet w odniesieniu do tych dziedzin nasuwają się wątpliwości. Bo wprawdzie był J.S. Mill kontynuatorem myśli ojca Jamesa Milla (1773—1836) oraz Jeremy'ego Bentham'a (1748—1832), później jednak skierował się do naturalizmu. Frederick Copleston kwestię tę ujmuje następująco: „Nikt oczywiście nie kwestionuje faktów, że Mill zaczynał od benthamizmu, który wpoił mu ojciec, i że formalnie nigdy go nie odrzucił, zawsze zachowując pewne jego składniki. Znaczących stron Millowskiej odmiany utilitaryzmu nie należy jednak upatrywać w ideach, które przejął od Bentham'a i Jamesa Milla. Trzeba je widzieć w ideach, które dodał sam i które rozszerzyły do tego stopnia pierwotne ramy benthamizmu, iż trzeba by je radykalnie przekształcić lub nawet odrzucić”⁹⁴. Dziś jednak Mill bardziej znany jest jako jeden z ojców współczesnego liberalizmu. Wiąże się to również z opublikowanymi przezeń rozprawami *O rządzie reprezentatywnym* oraz *Poddaństwo kobiet*⁹⁵, a także z dziełem *O wolności*⁹⁶.

W teorii poznania Mill jest kontynuatorem empiryzmu Hume'a, natomiast logika została w jego filozofii wyraźnie odróżniona od teorii poznania, co wiąże się z faktem, że „wyzaczył logice dokładniej aniżeli do tej pory określone zadania: uważał, że formułuje ona reguły rozumowania, nie jest natomiast opisem świata”⁹⁷. Co jednak niezwykle istot-

⁹³ F. Copleston: *Historia filozofii*. Tłum. B. Chwedeńczuk. T. 9: *Od Maine de Birana do Sartre'a*. Warszawa 1991, s. 112.

⁹⁴ F. Copleston: *Historia filozofii*. Tłum. B. Chwedeńczuk. T. 8: *Od Bentham'a do Russella*. Warszawa 1989, s. 35.

⁹⁵ J.S. Mill: *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*. Tłum. G. Czernicki, M. Chyżyńska. Wstęp J. Hołówka. Kraków 1995.

⁹⁶ J.S. Mill: *Utylitaryzm. O wolności*. Tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka. Warszawa 2005.

⁹⁷ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 85.

ne, Mill uważa, że prawomocność reguł myślenia w logice formalnej opiera się na założeniu, że reguły te są prawami psychologii bądź też prawami fizjologii myślenia. W ten sposób narodził się w filozofii psychologizm, który panował w niej do końca wieku. Dopiero *Badania logiczne* Edmunda Husserla oraz działalność szkół neokantowskich (badeńskiej i marburskiej) doprowadziły do jego przewyciężenia. W tym sensie jest Mill reprezentantem pozytywizmu i jego filozofia — jeśli chodzi o rozumienie poznania — poza pozytywizm nie wychodzi.

Za najwybitniejsze osiągnięcie Milla w logice uważa się sformułowanie i opis kanonów postępowania indukcyjnego w naukach empirycznych, o których Kołakowski powie, że są one dokładniejsze aniżeli w ujęciu Francisa Bacona⁹⁸. Zdaniem Ajdukiewicza, kanony Milla „przedstawiają się jako metody służące do wykrywania związków przyczynowych na podstawie obserwacji jednostkowych faktów”⁹⁹. Kołakowski podkreśla również, że kanony Milla mają służyć poszukiwaniu stałego następstwa zdarzeń, aczkolwiek dodaje: „Są to raczej reguły sprawdzania hipotez niż reguły odkrywania regularności nieznanych i wzorowane są u Milla na obserwowanych faktycznie zabiegach przyrodników”¹⁰⁰. Są to: kanon jedynej zgodności, kanon jedynej różnicy, kanon zmian towarzyszących, kanon połączonej metody zgodności i różnicy oraz kanon reszt. Nie wchodząc w szczegóły, należy uznać, że indukcja polega na następującym rozumowaniu: „Zawsze ilekroć jest A, to jest B», lub »zawsze ilekroć w pewien sposób zmienia się A, to w pewien sposób zmienia się również B»”¹⁰¹. W ramach indukcji eliminacyjnej (zwanej również indukcją wykluczającą) Mill uzasadniał, że kanony przedstawiają wyczerpujący model, jakim winna posługiwać się metodologia każdej nauki empirycznej.

Z pewnością jednakże Mill bardziej znany jest jako reprezentant etyki utylitarystycznej, choć podstawy utylitaryzmu wyłożył Jeremy Bentham w książce *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa* (1789). Zdaniem Benthama, jedynym motywem ludzkich działań jest oczekiwanie przyjemności i przykrości, i to właśnie ono rządzi naszymi czynami. W tej sytuacji etyka musi ustalić cel najwyższy, wspólny wszystkim ludziom, aby znaleźć powszechnie obowiązujące reguły ludzkiego postępowania. Celem tym może być — zdaniem Milla — jedynie jak największa ilość szczęścia jak największej liczby ludzi, czyli powiększenie w świecie sumy przyjemności i pomniejszenie

⁹⁸ Zob. ibidem.

⁹⁹ K. Ajdukiewicz: *Zarys logiki*. Warszawa 1958, s. 175.

¹⁰⁰ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 85.

¹⁰¹ Ks. M. Kowalewski: *Logika*. Poznań 1959, s. 270.

sumy przykrości. Tym jednak, co odróżnia Milla od Benthama, jest fakt, że wartość moralną czynu ocenia nie tylko po skutkach, lecz także po intencjach. O obiektywnej wartości przyjemności decyduje nie intensywność czy stopień zadowolenia, lecz także jakość: przyjemność mędrca osiągnąta w takich samych okolicznościach jest inna (doskonalsza) niż przyjemność prostaka: „Lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem. A jeżeli głupiec i świnia są innego zdania, to dlatego, że umieją patrzeć na sprawę wyłącznie ze swego punktu widzenia”¹⁰².

Pozytywizm ewolucjonistyczny Herberta Spencera

Herbert Spencer (1820—1903) naszkicował program pozytywizmu ewolucjonistycznego i uczynił to na rok przed ukazaniem się książki *O powstaniu gatunków* Charlesa Roberta Darwina (1809—1882). Tak jak Darwin mówił o ewolucji, tak Spencer — o postępie. Nauki biologiczne odegrały ważną rolę w rozwoju pozytywizmu, natomiast „teoria ewolucji przyczyniła się waleń do utrwalenia obrazu świata, w którym wszystkie sytuacje życia ludzkiego dadzą się zredukować do biologicznych, a wszystkie urządzenia świata ludzkiego — do narzędzi biologicznego trwania”¹⁰³. Z pozytywizmem wiąże się przekonanie, że wszystkie gatunki żywe podlegają zmianom ewolucyjnym, natomiast wszystkie zdobycze kultury, duchowe i materialne, mają wartość w takim stopniu, w jakim przyczyniają się do wzmocnienia biologicznej kondycji gatunku ludzkiego. Pogląd taki głosili Thomas Robert Malthus (1776—1834) oraz Charles R. Darwin. O ile jednak Darwin ograniczał się do biologii, o tyle „Spencer usiłował [...] teorię ewolucji sformułować w takiej postaci, by obejmowała nie tylko rozwój przyrody organicznej, ale wszystkie formy bytu, potraktowane przy tym w swoich przemianach nie po prostu jako poszczególne i niezależne przypadki, w których te same prawa ewolucyjne są czynne, ale jako jeden i ten sam proces, zachodzący kolejno w coraz bardziej zróżnicowanych obszarach świata”¹⁰⁴.

¹⁰² J.S. Mill: *Utylitaryzm...*, s. 14.

¹⁰³ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 95.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 96.

Koncepcja filozoficzna Spencera wyrasta z pozytywizmu i ewolucjonizmu. „Spencerowska — pisze Leszek Kasprzyk — koncepcja ewolucji kształtowała się pod wpływem dziewiętnastowiecznego przyrodoznawstwa, w szczególności zaś pod wpływem koncepcji ewolucjonistycznych, którym postać naukowej teorii nadał Darwin”¹⁰⁵. Pozytywizm Spencera znalazł wyraz w przekonaniu, że „filozofia powołana jest do [...] pracy jednoczącej. Dysponując pewną liczbą naczelných prawd wyjściowych — niezniszczalność materii, ciągłość ruchu, stałość siły (pojęcie siły nie pokrywa się ściśle z fizykalnym i nie jest wolne u Spencera od pewnej mglistości), filozofia szuka prawd syntetycznych obejmujących wszystkie dziedziny badania”¹⁰⁶. Również ewolucję pojmował Spencer jak pozytywista, utożsamiając ją z postępem. Co więcej, Spencer — którego ewolucjonizm został sformułowany przed Darwinem — próbował ewolucję wyrazić w kategoriach fizyki¹⁰⁷. Kiedy jednak przyłożyć miarę współczesnego pojmowania ewolucjonizmu do jego rozumienia przez Spencera, wtedy staje się widoczna jednostronność ewolucjonizmu pozytywistycznego. Jednostronność ta opiera się na postrzeganiu go w kontekście postępu, gdyż *de facto* ewolucję rozpatrują pozytywiści w kategorii postępu dokonującego się w ramach jednego procesu. Zdaniem Spencera, uniwersalność ewolucji polega nie tylko na analogiach struktur w układach ewolucyjnych, lecz na zależności energetycznej. Dlatego też uważa on, że kierowniczym ideałem wiedzy jest sprowadzenie jej do jednej uogólniającej formuły, czy też „najwyższego prawa”. Uznaje zatem za możliwe wytłumaczenie, że całość zjawisk stanowi rezultat działania tej samej siły.

„Natura postępu polega na rosnącym zróżnicowaniu, tj. na przechodzeniu od homogenicznej do coraz bardziej heterogenicznej struktury”¹⁰⁸. Jednokierunkowość ewolucji polega więc na tym, że wszelki rozwój jest z jednej strony przechodzeniem ze stanu niepowiązania do stanu większego powiązania całości (integracja), a z drugiej strony — przechodzeniem z nieokreślonej jednorodności do określonej niejednorodności (dezintegracja). Ponieważ zaś Spencer poszukiwał zasady łączącej wszystkie sfery bytu, twierdził, że podobnie przebiega historia społeczeństw ludzkich. Zarazem — jako pozytywista nie uznający zasadności metafizyki — uważał, że nie znamy ostatecznej przyczyny owego procesu różnicowania się struktur rzeczywistości. Nauka może nam jedynie uzmysłowić fakt, że — i jest to najogólniejsza przyczyna,

¹⁰⁵ L. Kasprzyk: *Spencer*. Warszawa 1967, s. 20.

¹⁰⁶ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 96.

¹⁰⁷ Zob. L. Kasprzyk: *Spencer...*, s. 21.

¹⁰⁸ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 97.

jaką znamy — postęp polega na tym, iż każde działanie siły wywołuje więcej niż jeden skutek. Zarazem jednak stan jednorodności jest stanem chwiejnej równowagi, a zatem różnicowanie to proces samonapędzający się. Wolno więc przyjąć, że pomnażanie skutków postępuje w stosunku geometrycznym do postępu różnorodności. „W ten sposób dochodzimy do przekonania, że postęp nie jest przypadkową cechą świata ani dziełem woli ludzkiej czy fantazji. Jest nieuchronnością przemian, ale wolno nam przyjąć, że jest to nieuchronność korzystna dla naszego gatunku”¹⁰⁹.

Spencer jest jednak dziwnym pozytywistą, gdyż uważa, że nie możemy dotrzeć do ostatecznej tajemnicy bytu, która pozostaje niedostępna. Paradoksalnie, zachowuje się jak konsekwentny kantysta, kiedy stwierdza, że poza zakresem możliwych kompetencji nauki rozciąga się obszar Niepoznawalnego. Podobnie jak Kant, zakłada, że „u kresu każdej refleksji nad nieskończonością, nad świadomością, nad poznaniem — docieramy do granicy, której poznanie nigdy nie zdoła przekroczyć”¹¹⁰. Do wyciągnięcia takiego wniosku skłania go przyjęcie odróżnienia materii od ducha, jednakże oba należy — jego zdaniem — rozumieć jako manifestacje jakiejś innej, nieznaney nam i absolutnej rzeczywistości. Spencer jest przekonany, że idea Niepoznawalnego — bądź też czysto negatywnej transcendencji — może stanowić dobry środek do pogodzenia nauki i religii, przy jednoczesnym zachowaniu właściwych granic roszczeń obu tych dziedzin. Wiedza pozytywna bowiem nie zapewnia umysłowi pełnej satysfakcji, ponieważ wykazuje on niezbywalną dążność do kierowania się ku temu, co jawnie przekracza ludzkie zdolności poznawcze i wszelki zakres wyobraźalnego doświadczenia — żywcem przypomina to tezę Kanta o metafizyce rozumianej jako naturalna skłonność ludzkiego rozumu. Wniosek, jaki wyciąga z tego Spencer, brzmi następująco: w życiu ludzkim jest miejsce na wiarę religijną, choć jest ona wyraźnie odróżniona od czynności naukowych.

Nauka w ujęciu Spencera sprowadza się jedynie do rozrośniętej i udoskonalonej sumy potocznych obserwacji, to znaczy jest ona systematyczną klasyfikacją faktów. To, że nie ma w niej miejsca dla rzeczywistości pozazjawiskowej, wynika z samej natury umysłu. Dlatego też nie można inaczej traktować zjawisk dostępnych nauce aniżeli jako zjawisk czegoś innego. Świat poznawany zawsze będzie się nam ukazywać jako objaw świata, o którym nic nie wiemy. Takie właśnie — zdaniem Spencera — jest założenie każdej filozofii, założenie, które

¹⁰⁹ Ibidem, s. 98.

¹¹⁰ Ibidem.

często przyjmuje ona milcząco. „Choćby nauka zrealizowała efektywnie swój ideał, sprowadzając całość wiedzy do jednej formuły uniwersalnej, będzie ona tylko systematyzacją doświadczenia, która sama treściowo nie dodaje niczego do tworzywa obserwacji dokonanych; redukuje wiedzę do maksymalnie uproszczonych i ogólnych symboli, obraca się wszakże nieuchronnie w uwarunkowanych formach bytu i wyjść poza nie nie zdoła”¹¹¹.

Spencer przywiązuje wagę do religii, pojmując ją jako świadomość granicy, poza którą poznanie nie sięga. Uważa, że religia chroni człowieka przed roztopieniem się w doświadczeniu bezpośrednim. Jednocześnie ujawnia się tu antyscjentystyczny punkt widzenia Spencera, który pisze: „Tak więc ostateczne pojęcia nauki odpowiadają bytom, które nie mogą być zrozumiane. Bez względu na postęp, jakiego dokonano by w gromadzeniu faktów i ich coraz szerszym uogólnianiu, podstawowa prawda pozostanie na zawsze poza naszym zasięgiem”¹¹². Religia nie ma zatem — w jego ujęciu — wiele wspólnego z wiarą w osobowego Boga, gdyż powinna się poddać granicom wiedzy i uznać zasadniczą niepojmowalność przyczyny ostatecznej. W tym sensie nie można mówić o zgodności nauki i religii. Religia nie ma treści pozytywnej, nauka zaś — żadnych ograniczeń dogmatycznych. Uzasadnieniem ich istnienia jest harmonia, która istnieje z funkcjonalnego punktu widzenia. „Religia — pisze Leszek Kołakowski — nie jest nauką o świecie, ale samym poczuciem granicy wiedzy, jest niejako dołknięciem przegrody, za którą kryje się Niepoznawalne”¹¹³.

Kolejny ważny przedmiot zainteresowań Spencera to społeczeństwo. Jego zdaniem, rozwija się ono zgodnie z prawami natury, a nie jest tworem sztucznym. Jak przystało na zwolennika ewolucji, zakłada, że ogólny schemat rozwoju organizmu od postaci zarodkowej powtarza się w dziejach społeczeństw. Jak zauważa Kołakowski, Spencer daje wyraz przekonaniu, że „przechodzenie do wyższych form skojarzone jest przy tym nie tylko ze wzrostem różnic między częściami, ale także z coraz większą niezależnością od zewnętrznego środowiska (usztynienie kształtu organizmu i utrata elastyczności w formie, postępująca niezależność od środowiska pod względem składu chemicznego, wagi, temperatury, zdolność do ruchliwości samodzielnej)”¹¹⁴.

¹¹¹ Ibidem, s. 100.

¹¹² H. Spencer: *First Principles*. London 1945, s. 53—54. Cyt. za: L. Kasprzyk: *Spencer...*, s. 92.

¹¹³ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 100.

¹¹⁴ Ibidem, s. 102.

Spencer bardzo ostro krytykuje filozofię Augusta Comte'a za to, co stanowi fundament jego filozofii pozytywistycznej, a mianowicie za prawo trzech stadiów oraz za dokonaną klasyfikację nauk. Zarzuca mu zlekceważenie biologiczno-ewolucyjnego punktu widzenia oraz nieliczenie się ze zmiennością gatunków, a tymczasem Spencer traktował społeczeństwo jako organizm. Także Johna Stuarta Milla atakuje Spencer za utylitaryzm, przeciwstawiając mu doktrynę opartą na przesłankach biologicznych. „Jego zdaniem — zauważa Kołakowski — biologiczne prawo »przetrwania najlepiej przystosowanych« jest jedyną możliwą podstawą moralnego życia i nie ma innej moralności aniżeli ta, która zwyczajnie akceptuje faktycznie działające reguły współżycia, a raczej walki między ludźmi; nie ma żadnego »dobra« poza naturą i nie ma sensu wymyślanie zasad czy ideałów niezgodnych z naturalnymi prawami”¹¹⁵.

Najważniejszymi cechami myśli Spencera są:

- mechanicyzm, to znaczy redukcja przemian w świecie oraz ewolucji kosmicznej i biologicznej do działania sił mechanicznych,
- wiara w jedność wszechświata we wszystkich jego przeobrażeniach (całość świata podlega temu samemu procesowi — części zachowują się tak samo, jak całości),
- naturalizm, czyli odrzucenie „dobra” różnego od korzyści biologicznej,
- empirystyczna teoria wiedzy — mimo obecności horyzontów transcendentnych (nauka jest opisem wielości doświadczeń, nie dodaje niczego nowego do ich treści),
- agnostycyzm religijny¹¹⁶.

W związku z tym Leszek Kołakowski sugeruje: „[...] można by przypuszczać, że niektóre składniki Spencerowskiej teorii są jawnie sprzeczne z pozytywistycznym sposobem myślenia, w szczególności przypuszczenie, iż zjawiska dane w nauce są właśnie zjawiskami czegoś, że więc należy domyślać się niejako »noumenu« jakiegoś poza obserwowalną rzeczywistością”¹¹⁷. Zarazem potwierdza on, że w rozumieniu Spencera świat nieobserwowalny zostaje wyrugowany poza obszar poznania w ogólności i poza język — w sferę niejasnego pocucia, a transcendencja jest jedynie wyczuciem granicy i w tym sensie nie ma żadnej pozytywnej treści naukowej. Dlatego Kołakowski wyraża przekonanie, że „pozostają tedy w mocy u Spencera wszystkie konsty-

¹¹⁵ Ibidem, s. 104.

¹¹⁶ Zob. ibidem.

¹¹⁷ Ibidem, s. 105.

tutywne cechy myślenia pozytywistycznego”¹¹⁸. Tymi cechami są zniesienie w poznaniu różnicy między zjawiskiem a istotą, wiara w jedność metody wiedzy i jedność struktury świata oraz nominalistyczna interpretacja wiedzy jako porządnej rejestracji doświadczenia. I dodaje Kołakowski: „[...] swoistą własnością tej odmiany pozytywizmu jest natomiast biologiczna interpretacja świata ludzkiego i uprawomocnienie filozofii, która nie ma wprawdzie aspirować do metody odrębnej, ale ma zadania rzeczowe własne: budowa uogólniającej syntezy nauk”¹¹⁹. Teza Kołakowskiego z pewnością nie jest zgodna z powszechną oceną filozofii Spencera. Niektórzy bowiem uważają jego filozofię za odmienną od pozytywizmu Comte’a. „Różnice — pisze Leszek Kasprzyk — a nawet diametralnie różne pozycje, występują i w kwestiach metodologicznych, i w rozumieniu stosunku jednostki do społeczeństwa, i wreszcie w kwestiach społecznych”¹²⁰. Karl Vorländer jest przekonany, że Spencerowskie sformułowanie praw rozwoju rzeczywistości znalazło wielu zwolenników oraz że należeli do nich również Karl Marks i Friedrich Engels¹²¹.

Empiriokrytycyzm

W historii filozofii pozytywistycznej wyróżnia się trzy fazy. Pierwszą fazę stanowiła filozofia Comte’a oraz tych filozofów, którzy do niego bezpośrednio nawiązywali (jak Émile Littré, John Stuart Mill, Claude Bernard i inni), ale także tych, którzy do Comte’a bezpośrednio nie nawiązywali — jak Herbert Spencer. Natomiast około 1880 roku nastąpił zwrot ku kwestiom metodologii nauk i epistemologii genetycznej, przy czym zwrot ten miał zupełnie inny charakter od zwrotu, jakiego dokonali neokantyści. O ile bowiem neokantyzm opierał swą myśl na teorii poznania rozumianej w duchu krytycyzmu, o tyle dla drugiej fazy pozytywizmu — zwanej empiriokrytycyzmem lub empiriowerbalizmem — „charakterystyczna jest [...] radykalna destrukcja subiektywności zorganizowanej w »ja«, rezygnacja z podmiotu,

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ L. Kasprzyk: *Spencer...*, s. 25.

¹²¹ Zob. K. Vorländer: *Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1919, s. 1420—1421.

który uchodzi teraz za pozadoświadczalny konstrukt, bezprawnie lub tylko dla celów wygody myślowej przydawany do treści doświadczenia¹²². Rezygnacja z podmiotu wiązała się w ujęciu empiriokrytyków z chęcią przeciwstawienia się fenomenalizmowi i powrotem do naiwnego realizmu. W tamtym czasie myślenie miało charakter wybitnie genetyczny, to znaczy zastanawiano się nad funkcją i pochodzeniem wiedzy, pytano, dlaczego powstała i jakim zadaniom biologicznym służy. Tak rozumianemu myśleniu przeciwstawiał się neokantyzm, który nie stawiał pytań o *quaestio facti*, lecz o *quaestio iuris*, to znaczy nie interesował się genezą, lecz właśnie podstawami ważności myślenia. Rezultatem pozytywistycznego (a także empiriokrytycznego) ujęcia myślenia było wypracowanie psychologicznej teorii poznania oraz programu filozofii doświadczałnej. Miało to kolosalne znaczenie dla filozofii Husserla, choć trzeba w tym dostrzec również pozytywną rolę neokantyzmu. Zasadniczą różnicę między pozytywizmem a empiriokrytycyzmem Kołakowski charakteryzuje w sposób następujący: „[Comte i Spencer — A.J.N.] przyjmowali osiągnięcia współczesnego im przyrodoznawstwa jako rzecz gotową i starali się na podstawie jego wyników zbudować uniwersalny system interpretacji zjawisk wolny od metafizycznych wtężyć. Avenarius i Mach zadawali pytania pierwotne dotyczące sensu wszystkich twierdzeń naukowych i zakresu ich prawomocności”¹²³. Wprawdzie empiriokrytycyści niechętnie posługiwali się terminem „pozytywizm”, ich filozofii jednak nie można odmówić związku z pierwszym pozytywizmem. Należy także pamiętać o tym, że Avenarius i Mach doszli do swych rezultatów niezależnie od siebie. Władysław Tatarkiewicz twierdzi, że drugi pozytywizm, choć miał nikłe związki z myślą Comte’a, był pozytywizmem, gdyż Avenarius i Mach:

- wierzą mimo wszystko w naukę — zaspokaja ona potrzeby umysłu i daje korzyści praktyczne,
- doświadczenie uznają za jedno jedyne (wystarczające) źródło wiedzy,
- swą działalność pojmują jako kroki zmierzające do ugruntowania tak rozumianej nauki oraz uprawomocnienia metod poznania naukowego.

Wreszcie nie wolno zapominać, że pierwsza połowa dwudziestego wieku przyniosła trzeci pozytywizm, a mianowicie pozytywizm logiczny, zwany również neopozytywizmem. Filozofia ta jest jednak zupełnie inna od empiriokrytycyzmu, a to dlatego, że narodziła się w innej sytuacji historycznofilozoficznej i inne wyzwania stawiano wówczas fi-

¹²² L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 108.

¹²³ Ibidem, s. 109.

lozofii. Dlatego przyjdzie uznać, że neopozytywizm odegrał ważniejszą rolę niż empiriokrytycyzm. Kwestia ta nie wydaje się aż tak trudna do uchwycenia, jeśli zważyć, że empiriokrytycyzm wywoływał skrajne oceny. Tym, co różni go od innych faz, jest — rzadka w tamtych czasach — obrona stanowiska kantowskiego.

Idea filozofii naukowej Richarda Avenariususa

Richard Avenarius (właśc. Richard Habermann, 1843—1896) habilitował się w 1876 roku na podstawie rozprawy *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, która później rozrosła się do fundamentalnego, dwutomowego dzieła zatytułowanego *Kritik der reinen Erfahrung* (*Krytyka czystego doświadczenia*, 1888—1890). Tytuł pracy — jak nietrudno się domyślić — nawiązuje do Kanta i jego *Krytyki czystego rozumu*. Avenariusowi wprost chodziło o to, żeby nawiązać do Kanta. „Oczyszczenie doświadczenia — pisze Gerhard Lehmann — z wszelkich subiektywnych dodatków jest krytyką doświadczenia, a Avenarius określa swoje stanowisko jako empiriokrytycyzm, przy czym chce kontynuować Kanta, »największego krytycznego filozofa«¹²⁴. Problem w tym, że dzieło Avenariususa nie doprowadziło do kolejnego przewrotu kopernikańskiego. W rzeczywistości *Krytyka czystego doświadczenia* to zresztą jedyne dzieło, które w dorobku Avenariususa zasługuje na uwagę. Jego główna myśl sprowadza się do przekonania, że „każda nauka w naturalny sposób zmierza do tego, by zaspokoić żywe w umyśle ludzkim pragnienie jedności; każda tedy chce ukonstytuować syntetyczny ogład własnego obszaru badań w pojęciu ostatecznym i najwyższym”¹²⁵. Opublikowane bowiem rok później dzieło *Der menschliche Weltbegriff* (1891)¹²⁶ nie przyniosło żadnych nowych myśli, lecz jedynie w sposób bardziej przystępny przedstawił w nim Avenarius główne tezy *Kritik der reinen Erfahrung*. W ten sposób okazuje się Avenarius myślicielem jednej idei — krytyki doświadczenia filozoficznego.

¹²⁴ G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 114.

¹²⁵ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 110—111.

¹²⁶ R. Avenarius: *Ludzkie pojęcie świata*. Tłum. A. i A. Wiegnerowie. Oprac. A. Waszczenko. Wstęp B. Wolniewicz. Warszawa 1969.

Avenarius daje wyraz przekonaniu, że każda nauka, a więc także logika i teoria poznania, jest doświadczalna w znaczeniu genetycznym. Skoro jednak każda nauka stara się zaspokoić pragnienie jedności, to w każdej chodzi o jednolity pogląd na świat, a tym samym podstawowym założeniem Avenarius jest — twierdzi Kołakowski — pewien rodzaj monizmu epistemologicznego, pojmowanego jako opis faktycznej dążności rozumu. Nieco inaczej ujmując tę kwestię Traugott Konstantin Österreich — wydawca i redaktor czwartej części dzieła Friedricha Überwega — który twierdzi, że „stanowisko Avenarius jest ani materialistyczne, ani idealistyczne, ani monistyczne w powszechnym znaczeniu, ani dualistyczne [...]”¹²⁷. W tym kontekście niezwykle cenna okazuje się następująca uwaga Bakradzkiego: „Jakże można mówić o idealizmie — w szczególności o idealizmie subiektywnym — Avenarius, który nieraz stwierdza »bezpłodność teoretycznego idealizmu filozoficznego«, albo o jego solipsyzmie, jak zwykliśmy oceniać światopogląd Avenarius z punktu widzenia marksizmu-leninizmu, skoro autor ten uznaje istnienie nie tylko własnego »Ja«, ale i całego świata poza owym »Ja«”¹²⁸. Avenarius utrzymuje, że filozofia bierze szczególny udział w realizacji tej jednoczącej (monistycznej) skłonności rozumu. Wiąże się to z naukowym charakterem filozofii, co do którego nie ma Avenarius żadnych wątpliwości. Stwierdza, że filozofia nie różni się od innych nauk stosunkiem logicznym do doświadczenia, gdyż jest nauką empiryczną, jak wszystkie pozostałe. Tym, co wyróżnia filozofię, jest fakt, że ma inne zadania, zadania wykraczające poza uzdolnienia wszelkich dyscyplin. Filozofia ma zatem analizować i konstruować najwyższe pojęcia syntetyzujące wszystkich nauk, gdyż jest powołana do ugruntowania jedności wiedzy. Dziwne to zestawienie. Z jednej strony chce Avenarius, aby filozofia była nauką doświadczalną, z drugiej natomiast — aby ugruntowała jedność wiedzy. Zasadniczo można się zastanowić, czy w ogóle jest możliwe spełnienie tych dwóch — diametralnie odmiennych — roszczeń. Avenarius jednak nie ma żadnych wątpliwości i twierdzi, że „celem filozofii jest budowa jednolitego naukowego poglądu na świat, w którym wszystkie poszczególne dziedziny wiedzy odnajdą własne miejsce”¹²⁹.

Zawarta w koncepcji Avenarius krytyka doświadczenia wyrasta z określonego rozumienia filozofii, za którym kryje się osobliwe ro-

¹²⁷ F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. Basel 1951, s. 390.

¹²⁸ K. Bakradzki: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa. Warszawa 1964, s. 46.

¹²⁹ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 111.

zumienie doświadczenia. „Avenarius — pisze Österreich — pozostaje w opozycji do wszelkiej filozofii, która przyznaje wpływ na myślenie skłonnościom umysłowym. Jego celem jest wykluczenie wszelkich metafizycznych części składowych z naszego poznania i wypracowanie czystego doświadczenia. Dlatego jego filozofia rości sobie pretensję do tego, by być najbardziej ścisłą nauką”¹³⁰. Jak zatem rozumie Avenarius doświadczenie i czym jest to, co jest faktycznie „dane”? Warto podkreślić, iż von Aster zauważa w tym kontekście, „że »empiriokrytycyzm« Avenarius’a stał się później opartym na biologii systemem filozoficznym, który wszelkie ludzkie zachowanie, od prostej reakcji ruchowej do poznania naukowego, ujmuje jako dążenie do samozachowania (»zniesienia różnicy vitalnej«) w »systemie C« (»mózgu«)”¹³¹. Przesłanie, które stąd płynie, scharakteryzować można następująco: myślenia nie należy pojmować inaczej niż jako odpowiedź organizmu na zaburzenia równowagi biologicznej i w tym znaczeniu podlega ono prawom organicznych procesów. Myślenia nie można zatem pojmować tak, jak to czyniono dotychczas, to znaczy przedmiotem filozofii nie jest „natura” procesu poznawczego w znaczeniu klasycznej teorii poznania, a tym bardziej nie jest nim „ważność” poznania w sensie, jaki nadała mu filozofia transcendentálna.

Avenarius okazuje się zatem nie tyle filozofem, ile pozytywistycznie zorientowanym myślicielem, którego interesuje empiryczne zbadanie zachowań poznawczych w działaniach organizmu. Wiąże się to z przekonaniem, że „wszelki akt poznawczy jest czynnością zmierzającą do przywrócenia równowagi organizmowi wystawionemu na bodźce otoczenia”¹³². Tę biologiczną interpretację poznania łączy Avenarius z ewolucjonizmem — rzecz można, że znajdują się w filozofii Avenarius’a elementy filozofii procesu — uznając, że „proces ewolucyjny nauki stopniowo wytwarza zatem zasób doświadczenia czystego, tj. uniezależnionego od osobników pojedynczych, przy czym całkowite oczyszczenie [...] doświadczenia jest dopiero ideałem przyszłości”¹³³. Mając na względzie konieczność oczyszczenia doświadczenia, dochodzi Avenarius do przekonania, że „nazywamy doświadczeniami takie zbiory postrzeżeń, które mogą być przydatne w konstrukcji wartościowych pojęć naukowych”¹³⁴. W tym znaczeniu pojęcie doświadczenia uznaje Avenarius za fundamentalne dla swej filozofii. I nie byłoby w tym nic

¹³⁰ F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4..., s. 390.

¹³¹ E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 471.

¹³² L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 112.

¹³³ Ibidem, s. 113.

¹³⁴ Ibidem.

interesującego, gdyby nie fakt, że doświadczenie rozumie bardzo szeroko, nadając mu właśnie sens bardziej procesu, zdarzenia odwołującego się nie tylko do teorii poznania, ale także do biologii, czy też psychologii. To nawiązanie do nauk szczegółowych stanowi bez wątpienia przejaw myślenia pozytywistycznego, a więc również potwierdzenie przynależności empiriokrytyków do tego nurtu filozofii dziewiętnastego wieku, który w rezultacie kwestionował autonomię filozofii i jej naukowy charakter, czyli do pozytywizmu.

Podstawową tendencję „pozytywizmu immanencji”, jak o koncepcji Avenariusza wyrażał się Moritz Schlick (1882—1936), stanowi roszczenie, „aby nauka ograniczyła się do możliwie ścisłego i ekonomicznego opisu tego, co bezpośrednio dane”¹³⁵. W tak rozumianym doświadczeniu chodzi Avenariusowi o zbudowanie monistycznego obrazu świata, co pozostaje zresztą zgodne z duchem pozytywizmu, oraz o ocalenie tego, co określa mianem „naturalnego obrazu świata”. W tym kontekście Leszek Kołakowski zauważa: „Zniesienie dualizmu świata fizycznego i psychicznego na rzecz jednolitej pojętego »doświadczenia« należy do najważniejszych wyników filozofii Avenariusza [...]”¹³⁶.

Avenarius w imię swojej wizji poznania dokonuje oceny innych stanowisk teoriopoznawczych, a mianowicie stanowiska naiwno-empirycznego oraz naiwno-krytycznego. Błędem pierwszego było to, że zjawiska psychiczne traktowano jako pewne jakości albo procesy zachodzące w „duszy” pojętej jako substancjalnie odrębna jednostka, różna od ciała. Najwięcej trudności przysparzało jednak pojęcie „dusza”. Z tego powodu ten punkt widzenia zastąpiono stanowiskiem naiwno-krytycznym, w którego ramach próbowano badać „zjawiska psychiczne” bez duszy. W ramach stanowiska naiwno-krytycznego świadomość traktowano jako sumę zjawisk albo „wnętrze” — w przeciwstawieniu do „zewnątrznej” cielesności. „Pierwsza próba — stwierdza Kołakowski — jest jałowym wyjściem czysto werbalnym, druga natomiast opiera się na rozpowszechnionym błędzie, który Avenarius nazywa *introjekcją*, a którego usunięcie uważa za szczególnie doniosły rezultat własnej krytyki”¹³⁷. Tak pojęta koncepcja, wynikająca z sensualistycznego rozumienia świadomości, ma pozwolić na uniknięcie trudności, z jakimi boryka się epistemologia, na przykład z odróżnieniem rzeczy od obrazu tej rzeczy w umyśle, z dwoma światami. Avenarius dokonuje więc krytyki introjekcji, czyli — jego zdaniem

¹³⁵ W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. Stuttgart 1978, s. 362.

¹³⁶ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 114.

¹³⁷ Ibidem.

— „wkładania” obrazów rzeczy w domniemane „wnętrze” psychiczne. Czyni tak dlatego, że owo „wkładanie” nie zawiera się w naturalnym pojęciu świata, które ma stanowić punkt wyjścia naukowego poglądu na świat. Jego zdaniem, w naturalnym pojęciu świata wprowadzamy wprawdzie podział zasobów doświadczenia na to, co należy „do mnie” (ciało, myśli, uczucia), oraz na to, co składa się z rzeczy otaczających, jednakże nie jest to rozróżnienie dwóch substancji ani rzeczywiście (zewnątrznej i wewnętrznej), czy też paralelnych szeregów zachodzących w różnych ze swej natury światach.

Problem Avenariusu ująć można następująco. Należy obronić naturalny obraz świata przed jego podwojeniem dokonującym się w ramach introjekcji. Avenarius tłumaczy introjekcję następująco: „[...] bliźni *M* — nie wiedząc o tym, mimowolnie i nie odróżniając tego — w k ł a d a w b l i ż n i e g o *T* spostrzeżenia zastawanych przez siebie (bliźniego *M*) empirycznych rzeczy, a także myślenie, uczucie i wolę, a o ile to wszystko oznacza się jako doświadczenie lub poznanie — także doświadczenie i w ogóle poznanie”¹³⁸. W innym miejscu zauważa: „Introjekcja wyraża się w twierdzeniu: drugi osobnik *posiada* myślenie. Znaczy to zaś: system *C* *posiada* myślenie”¹³⁹. Krytyka introjekcji możliwa jest dlatego, że osobiwie tłumaczy Avenarius powstawanie myśli, a osobliwość ta sprowadza się do wyjaśnienia tego zjawiska w sposób biologiczny. Rzeczy i myśli powstają jako rezultat oddziaływania centralnego układu nerwowego i otoczenia, a między człowiekiem i otoczeniem zachodzi korelacja, którą Avenarius nazywa zasadniczą koordynacją. I pisze: „Tę wzajemną przynależność i nierozdzielność doświadczenia [owego] *Ja* i doświadczenia otoczenia w każdym urzeczywistnionym doświadczeniu; to zasadnicze przyporządkowanie i równowość obu wartości doświadczenia, przy czym z a r ó w n o *Ja*, j a k i otoczenie należą do każdego doświadczenia, i to w tym samym sensie; jednym słowem: tę właściwą każdemu doświadczeniu koordynację, w której to, co oznaczone jako *Ja*, tworzy (względnie) stały człon, a składnik otoczenia — np. to, co oznaczone jako »drzewo« lub »bliźni« — stanowi drugi, (względnie) zmieniający się człon, oznaczam jako z a s a d n i c z ą k o o r d y n a c j ę e m p i r i o k r y t y c z n ą”¹⁴⁰. Dodaje jednak Avenarius, że koordynacja dokonuje się w obrębie jednej i tej samej rzeczywistości doświadczenia, w której *Ja* stanowi człon centralny, a otoczenie — przeciwczłon. Jednakże patrząc z perspektywy przeciwczłonu, stwierdzić należy, że „składnik mojego otoczenia — bliźni — jest członem

¹³⁸ R. Avenarius: *Ludzkie pojęcie świata...*, s. 49.

¹³⁹ Ibidem, s. 88.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 103.

centralnym pewnej zasadniczej koordynacji empiriokrytycznej¹⁴¹. Można zatem powiedzieć, że „inni ludzie w doświadczeniu przedstawiają mi się jako istoty do mnie podobne, to znaczy, że łączę z ich zachowaniem pewien sens inny aniżeli czysto mechaniczny, innymi słowy, traktuję ich jako ośrodkowe człony koordynacji zasadniczej, której przeciwczłonem może być to samo, co występuje jako przeciwczłon w »mojej« koordynacji, ale mogę do niego i ja sam należeć”¹⁴².

Właśnie tutaj pojawia się zasada introjekcji, która treści doświadczenia nakazuje interpretować jako „wrażenia w nas się znajdujące”¹⁴³. Krytyka introjekcji wiąże się z intencją odbudowania naturalnego pojęcia świata, gdyż „całe to »bytowanie wewnętrzne« i cały podział jednolitego świata na zewnętrzny i wewnętrzny, na podmiot i przedmiot — wszystko to stanowi sztuczny produkt introjekcji i nie ma żadnej podstawy w doświadczeniu”¹⁴⁴. Dzieje się tak dlatego, że w procesie introjekcji następuje przemiana przedmiotu w coś, co jest wewnątrz, a tym samym redukuje składnik otoczenia do składnika myślenia. Introjekcja zatem przekracza doświadczenie, w którym Avenarius doszukuje się dualizmu, czy też paralelizmu psychofizycznego. Tymczasem Avenarius jest przekonany, że nie ma żadnego wnętrza, że w obszarze doświadczenia nie istnieje przeciwieństwo „wewnętrzności” i „zewnątrznosci”, a rozdzielenie zachowuje sens czysto metodyczny. Dlatego stwierdza: „Introjekcję przyjmujemy jako moment zmieniający (zasadniczo) naturalne pojęcie świata [posiadane przez] człowieka. Próbowaliśmy ją wykluczyć i wstawić na jej miejsce empiriokrytyczną koordynację zasadniczą. Pojęcie tej ostatniej jednak nie zmienia naturalnego pojęcia świata, lecz tylko *uwypatnia* pewien ogólny stosunek zawarty w tym pojęciu. Można przeto spodziewać się, że wraz z wykluczeniem introjekcji odrestytuuje się niezmienione naturalne pojęcie świata”¹⁴⁵. Tak właśnie dzieje się w doświadczeniu, w którym wnosimy spostrzeżenie do wnętrza człowieka i dokonujemy projekcji tego, co spostrzeżone, na zewnątrz. Słusznie zatem zauważa Kołakowski: „[...] ostatecznie więc w Avenariusowskiej krytyce introjekcji chodzi o to, żeby usunąć dualizm »podmiotu« i »przedmiotu« przez redukcję obu do doświadczenia, przyjętego jako kategoria pierwotna”¹⁴⁶.

¹⁴¹ Ibidem, s. 105.

¹⁴² L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 115.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 116.

¹⁴⁵ R. Avenarius: *Ludzkie pojęcie świata...*, s. 112.

¹⁴⁶ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 117.

W krytyce introjekcji ukazuje się pozytywizm Avenariususa. Po pierwsze, wyraża się on w krytyce realności podmiotu¹⁴⁷. Kategorię wyjściową analiz filozoficznych stanowi doświadczenie, które rozumie Avenarius jako neutralne metafizycznie i epistemologicznie. Wobec orientacji naukowej jest to zrozumiałe i stanowi również element pozytywistyczny. Można zatem założyć, po drugie, że cały proces oczyszczania doświadczenia służy temu, aby przedmiotem analizy stała się nauka i jej rezultaty. Pozostaje to w całkowitej zgodzie z przekonaniem pozytywistów, że przedmiotem filozofii jest synteza rezultatów badawczych osiąganych w innych naukach. Kołakowski twierdzi: „[...] w myśli Avenariususa cały jego projekt ugruntowany jest w regule kierowniczej jeszcze ogólniejszej. Jest to mianowicie tak zwana zasada ekonomii, która między innymi usprawiedliwić ma wszystkie wysiłki zmierzające do odbudowy oczyszczonego świata doświadczenia, wolnego od »introjekcyjnych« domysłów”¹⁴⁸.

Avenariususa zasada ekonomii (zasada najmniejszego wysiłku) wcale nie jest nowością, gdyż znano ją w filozofii przynajmniej już od czasów Wilhelma Ockhama (ca 1290—1349), w czasach pozytywistycznych zaś przypomniał ją Spencer. Prawdą jest natomiast fakt, że w ujęciu Avenariususa odgrywa ona decydującą rolę z tego powodu, że została przezeń sformułowana już w rozprawie habilitacyjnej, w której znalazła się w tytule — *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung* (Filozofia jako myślenie o świecie według zasady najmniejszego wysiłku. Prolegomena do krytyki czystego doświadczenia). Kołakowski twierdzi: „[...] w ujęciu Avenariususa, Macha i innych pokrewnych im pisarzy zasada ekonomii pojęta nie jako prawo ogólnofizyczne, któremu przypisuje się ontologiczny sens, ale właśnie jako sposób zachowania się ośrodkowego układu nerwowego — może wytłumaczyć rzeczywisty tok myślenia naukowego, historię wiedzy ludzkiej i historię nauki”¹⁴⁹. Niezależnie jednak od rozbieżności w ocenie zasady ekonomii trzeba mieć świadomość, że należy ją traktować w kategoriach zasady mającej swe źródło w pozytywistycznej wizji nauki. Dlatego też trafnie zauważa Kołakowski: „Jedynym zadaniem nauki jest oszczędzanie ludziom doświadczenia przez udostępnianie im doświadczeń drugich. [...] Nauka jest doświadczeniem uporządkowanym ekonomicznie, a w treści swojej realnej nie wykracza poza doświadczenia”¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Zob. ibidem.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 118.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 119.

¹⁵⁰ Ibidem.

Można też przyjąć — za Witoldem Mackiewiczem — zasadniczy zamysł metodologiczny Avenariususa. Jest nim znalezienie odpowiedzi na pytanie: „Jak jest możliwa filozofia naukowa?”¹⁵¹. Ów zamysł w gruncie rzeczy pokrywa się z zamysłem Immanuela Kanta. Problem jednak w tym, że warunki, jakie podają Avenarius i Kant, są zdecydowanie odmienne, co sprawia, że wprawdzie można uznać empiriokrytycyzm za kierunek krytyczny, ale znaczenie terminu „krytyczny” uwarunkowane jest pozytywistycznym rozumieniem terminu „naukowy”.

Ekonomia myślenia według Ernsta Macha

Ernst Mach (1838—1916), który niezależnie od Avenariususa podjął problem ekonomii myślenia, nie był filozofem, lecz matematykiem i fizykiem, a załączek zasady ekonomii myślenia widać już w jego rozprawie *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* z roku 1872. Ponieważ interesowała go historia fizyki i historia nauki w ogóle, zainteresował się filozofią, ale pierwsza próba zostania filozofem, wiążąca się z wydaniem w 1886 roku dzieła *Die Analyse der Empfindungen (Analiza wrażeń)*, zakończyła się niepowodzeniem. Udało się to dopiero w roku 1905, kiedy ukazała się książka *Erkenntnis und Irrtum (Poznanie i błąd)*, a w rezultacie jej wydania otrzymał Mach katedrę filozofii w Wiedniu¹⁵².

Przedmiotem analizy Macha, podobnie jak Avenariususa, była nauka. „Avenarius — pisze Leszek Kołakowski — jak się wydaje, wierzył w ciągły proces «oczyszczania» doświadczenia w toku postępów nauki i w możliwość nieograniczonego zbliżania się ku ideałowi wszechobejmującej syntezy w granicach radykalnie oczyszczonego doświadczenia; miał znacznie więcej systemotwórczego zapału i filozoficznych, w tradycyjnym sensie, skłonności, chociaż, oczywiście, samej treści nauki nie przypisywał innego sensu aniżeli biologiczny”¹⁵³. Natomiast w ujęciu Macha „nauka jest dalszym ciągiem tej samej skrótowej i symbolicznej systematyzacji doświadczenia, którą uprawiają ludzie żywiło-

¹⁵¹ W. Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie...*, s. 26.

¹⁵² Richard Höningwald już wcześniej napisał dzieło, w którym dokonał krytyki filozofii Macha. Zob. R. Höningwald: *Zur Kritik der Machschen Philosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Berlin 1903; por. I. Alechnowicz: *Problem konstytucji przedmiotu w psychologii myślenia Richarda Höningswalda*. Wrocław 2003, s. 79.

¹⁵³ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 123.

wo w całej historii i której organizacja słowna daje wyraz”¹⁵⁴. Podobnie jak Avenarius, naukę ujmuje Mach biologicznie i chociaż w młodości zafascynowany był *Prolegomenami*... Kanta, to jednak nie myślał nauki rozumieć transcendentalnie. Zasada ekonomii ma więc znaczenie tylko biologiczne i metodologiczne. Taka interpretacja wynika z rozumienia samej nauki, którą Mach traktuje jako charakterystyczny dla człowieka sposób zachowania się biologicznego. Tym samym zbliża się do postrzegania nauki jako środka komunikacji międzyludzkiej, której nie czyni zadość samo doświadczenie.

Również Mach postrzegał swą rolę jako sprowadzającą się do oczyszczenia doświadczenia, gdyż był przekonany, że nauka zawsze posługuje się pewnym zbiorem „przesądów”, a tym samym wymusza konieczność nieustannej kontroli. Za przesąd uznaje on przypuszczenie, że ludzki system pojęciowy zawiera coś więcej aniżeli doświadczenie zmysłowe, z którego powstał. Jednakże w procesie oczyszczania doświadczenia dochodzi Mach do takiej wersji pozytywizmu, którą Lehmann nazywa „pozytywizmem bez »faktów«”¹⁵⁵. Ciekawe jest to, iż Mach mówi o postępie w poznaniu w takim znaczeniu, jakie nadawali mu reprezentanci marburskiej szkoły neokantyzmu, i w tym sensie jego filozofii (podobnie jak filozofii Avenariususa) można nadać nazwę pozytywistycznej epistemologii biologiczno-ewolucjonistycznej. Pozytywistyczny charakter filozofii Macha wyraża się w dążeniu do skonstruowania nauki wolnej od metafizyki, w której istota myślenia sprowadza się do dwóch cech. Pierwszą stanowi, wspomniana już, zasada ekonomii myślenia. Zgodnie z nią „myślenie” jest syntetyzowaniem doświadczeń, które ma na celu oszczędność wyobrażeń. Nie ma potrzeby powtarzać doświadczenia, skoro to doświadczenie i jego rezultat są nam już znane. Sens pojęć gatunkowych i „praw” polega właśnie na tym, że oszczędzają nam mnóstwa jednostkowych wyobrażeń, jednostkowych pomiarów i obliczeń. Drugą cechą natomiast stanowi to, że istota „myślenia” polega na odnajdywaniu znanych już faktów i związków w nowych faktach i związkach. Mach idzie zresztą tropem Avenariususa dalej i — w zgodzie z jego tezami wyłożonymi w *Ludzkim pojęciu świata* — kwestionuje dualizm tego, co psychiczne, i tego, co fizyczne.

Empiriokrytycyzm ma zatem — co akcentują badacze — wszystkie cechy filozofii pozytywistycznej i jako taki, spotkał się z krytyką zarówno ze strony reprezentantów filozofii transcendentalnej, jak i materialistów. Pierwszą cechą empiriokrytycyzmu jest filozoficzna destrukcja przedmiotu, a zarazem podmiotu. Drugą cechą stanowi biologiczne

¹⁵⁴ Ibidem, s. 123—124.

¹⁵⁵ G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9..., s. 123.

i praktyczne rozumienie czynności poznawczych, redukcja zachowań intelektualnych do czysto organicznych potrzeb i rezygnacja z prawdy w znaczeniu transcendentálním, natomiast trzecią — pragnienie powrotu do pierwotnego konkretnego w całości ludzkich danych, do świata „naturalnego”, w którym nie ma miejsca dla metafizycznych fikcji. Tak rozumiane doświadczenie krytykował zarówno Husserl¹⁵⁶, czy też neokantyści z jednej strony, jak i materialści — z drugiej. Co więcej, krytyka ze strony tych drugich okazała się bardziej radykalna, a jej przejawem było wspomniane już dzieło Lenina.

Pytanie, jakie rodzi się w zetknięciu z filozofią empiriokrytycyzmu, sformułować można następująco: z czego wynika chęć takiego, a nie innego opisu świata? Odpowiedź natomiast mogłaby brzmieć tak: filozofia empiriokrytycyzmu wynika nie tylko z sytuacji, w jakiej znalazła się filozofia, ale również z sytuacji, w jakiej znalazła się nauka. Problem bowiem w tym, jak naukowcy postrzegają świat i czy świat widziany oczyma naukowca wygląda tak samo, jak widziany oczyma filozofa. Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Nawet dziś, po upływie ponad stu lat od chwili euforii wywołanej rozwojem nauki i związanym z nią scjentyzmem, niektórzy naukowcy wyrażają przekonanie, że nasze poznanie rzeczywistości nie zna granic. W tym sensie nauka dalej święci tryumfy, jak u schyłku dziewiętnastego wieku, a filozofia w dalszym ciągu postrzegana jest jako dziedzina wiedzy, która nie wiadomo, w czym ma upatrywać racji swego bytu. Dlatego można bez wahania przyjąć, że w zasadzie pozytywizm — a wraz z nim empiriokrytycyzm — się nie skończył, choć oczywiście racje jego istnienia dla wielu filozofów pozostają niezrozumiałe.

¹⁵⁶ Zob. E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek. Toruń 1996, zwłaszcza rozdział dziewiąty (*Zasada ekonomii myślenia a logika*), s. 195—212.

Zakończenie

Książka stanowiąca próbę syntetycznego spojrzenia na dzieje filozofii, jeśli obejmuje tylko mały wycinek tychże dziejów, nie może sobie rościć pretensji do spojrzenia całościowego. Byłoby niewątpliwie przejawem braku skromności autora — ale jednocześnie wyrazem braku krytycyzmu i potwierdzeniem postawy dogmatycznej — twierdzenie, że książka stanowi obiektywną ocenę omawianego okresu dziejów. Z tej perspektywy jest raczej jedynie kolejną próbą oceny filozofii przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku, i to zasadniczo tylko tych nurtów, które uznano za najważniejsze z perspektywy filozofii Kanta oraz Hegla, choć — o czym była już mowa — także nie wszystkich. Tak pojęta, stanowić będzie ta rozprawa z pewnością tylko wstęp do dalszych badań i wydaje się, że można w niej znaleźć jedynie pewną nić przewodnią, która może decydować o wybieranych kierunkach badań. Dużo to, a jednocześnie bardzo mało. Nie należy bowiem poprzestać na systematycznym zebraniu materiału, nie wolno zatrzymać się na krótkiej charakterystyce poszczególnych kierunków filozoficznych. Nakreślenie ogólnych ram stanowi wszak dopiero punkt wyjścia dalszych badań, może być impulsem do nich.

Retrospektywne spojrzenie na dzieje filozofii od Kanta do powstania pozytywizmu — rozpatrywanego tu bez uwzględnienia neopoztywizmu — pozwala na sformułowanie kilku wniosków. Pierwszy z nich sprowadza się do stwierdzenia niewątpliwej obecności refleksji kantowskiej w filozofii dziewiętnastego wieku, czego zresztą potwierdzenie stanowić miało myśl centralną niniejszego opracowania. Oczywiście, obecność Kanta i Hegla nie zaznaczyła się z taką samą mocą w różnych koncepcjach filozoficznych. Myśl Kanta — sama w sobie stanowiąca

punkt wyjścia refleksji większości filozofów działających po Kancie — w gruncie rzeczy nie jest tam obecna w takim znaczeniu, w jakim byłby skłonny zaakceptować ją autor *Krytyki czystego rozumu*. Oznacza to, że teoretycznie Kant był obecny w dyskusjach filozoficznych tamtego czasu, ale zarazem można by odnieść wrażenie, jakby go nie było. Inaczej jest z Heglem. Z tego wynika wniosek drugi, który wprawdzie można uznać za radykalny, ale właśnie taki wniosek zdaje się wypływać z analizy filozofii prezentowanego tu okresu: filozofia Kanta pozostaje niezbadaną tajemnicą, a myśl Hegla — raczej horyzontem badań niż ich przedmiotem. Tezę tę, choć może zostać uznana za polemiczną, da się łatwo uzasadnić. Herbert Schnädelbach, nawiązując do kongresu zorganizowanego w 150. rocznicę śmierci Hegla, wypowiedział znamienne słowa: „Kiedy w jubileuszowym roku 1981 odbywał się stuttgarcki Kongres Heglowski pod tytułem »Kant czy Hegel?«, wówczas dla niektórych pytanie to mogło brzmieć jak pseudoalternatywa. Niestety, nie skorzystano wówczas z okazji przeprowadzenia ankiety dotyczącej tego pytania, ale możemy być pewni, że ponad dziewięćdziesiąt procent zajmujących się obecnie filozofią, postawionych przed takim wyborem, odpowiedziałoby: »Naturalnie Kant!«. Kto jeszcze dzisiaj chce być heglistą? Wielu interpretuje Hegla — drobiazgowo i wytrwale — lecz ich gotowość do tego, by także uargumentować jego filozofię, pozostaje przy tym najczęściej w odwrotnym stosunku; zagadkowo oddziałuje wówczas ich zapatrzenie w Hegla”¹. Z dzisiejszej perspektywy alternatywa: Kant czy Hegel, właściwie nie jest — mówi Schnädelbach — żadną alternatywą. Odpowiedź jest jedna i, naturalnie, wiąże się ją z filozofią Kanta. Z historii myśli filozoficznej analizowanego okresu wynika jednakże coś innego, a mianowicie równie powszechny charakter filozofii Hegla. Nawet jeśli krytykowano Hegla, nie zawsze wiązało się to z uchwyceniem istoty filozofii Kanta. Tak na przykład dzieje się w filozofii Kierkegaarda, który wcale nie miał zamiaru powracać do Kanta, lecz poprzestał jedynie na krytyce Heglowskiego rozumienia filozofii jako systemu. Ale paradoksalnie, podobnie dzieje się w filozofii Artura Schopenhauera, programowo nawiązującego do Kanta. Nawiązanie to bowiem wykraczało poza fundamentalny dla autora *Krytyki czystego rozumu* wymiar epistemologiczny i nabierało charakteru metafizycznego. Dość powiedzieć, że z kolei idealizm niemiecki oznaczał przecież spekulatywną interpretację Kanta. Problem w tym, że filozofia

¹ H. Schnädelbach: *Unser neuer Neukantianismus*. In: *Idem: Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen* 3. Frankfurt am Main 2000, s. 43 (*Nasz nowy neokantyzm*. Tłum. A.J. Noras. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 24. Katowice 2006, s. 15).

niemiecka wiązała się z przekonaniem, iż filozofia krytyczna musi być systemowa. Pogląd ten ma swe źródło w koncepcji Karla Leonharda Reinholda², a rozpowszechniony został za sprawą Hegla, który w *Encyklopedii nauk filozoficznych* napisał wprost: „Filozofowanie bez systemu nie może być w żadnym razie naukowe. Pomijając to, że takie filozofowanie wzięte dla siebie wyraża raczej subiektywny sposób myślenia, jest ono przypadkowe co do swej treści. Treść ma swoje uwiecznienie jedynie jako moment całości, zaś poza nią jest tylko pewną bezpodstawną przesłanką poprzedzającą albo subiektywną pewnością”³. Wreszcie można stwierdzić, że Kant i Hegel w filozofii dziewiętnastego wieku są obecni na dwa sposoby. Z jednej strony ich ustalenia — z różną mocą — przejawiają się w różnych systemach filozoficznych. Z drugiej natomiast ich myśli obecne są dlatego, że filozofom tym nie była obca idea filozofii krytycznej, jakkolwiek by ją pojmowali.

Czym zatem, w świetle przedstawionych analiz, jest filozofia dziewiętnastego wieku? Wydaje się, iż charakteryzuje się ona przede wszystkim zapoznaniem istoty filozofii Kanta i Hegla, dlatego też można ją rozumieć jako długotrwały proces prowadzący do przygotowania gruntu pod wystąpienie filozofów, z całą mocą nawiązujących do powrotu do Kanta. Innymi słowy, filozofia tego okresu stanowi przygotowanie gruntu pod — bardzo szeroko rozumiany — neokantyzm. Okazuje się bowiem, że filozofii Kanta nie zdołali właściwie zrozumieć ani bezpośredni następcy Kanta, filozofowie żyjących w jego czasach, ani też później Hegel i jego następcy. Współcześni Kantowi, których zalicza się do tak zwanej filozofii pokantowskiej, od razu szukali w jego dorobku tego, czego tam znaleźć nie mogli, a mianowicie systemu filozoficznego. Śladów dylematu, czy filozofia ma mieć charakter systematyczny, czy też systemowy, nie znajdzie się jednak wśród idealistów niemieckich wraz z Heglem, którzy nie mieli żadnych wątpliwości odnośnie do tego, że filozofia musi mieć kształt systemu. Z kolei krytycy systemu filozoficznego — a wzorem dla nich był Hegel — niekoniecznie powracali do Kanta. Wprawdzie powrót ten stanowił o kształcie filozofii Schopenhauera, ale przecież nie oznacza to, że trafił on w istotę filozofii myśliciela z Królewca. Wreszcie *last, but not least* pozytywizm (a za nim również filozofia marksistowska) nie uchwycił istoty przewrotu kopernikańskiego Immanuela Kanta, choć niewątpliwie Kantowska krytyka tkwi u podstaw zarówno pozytywistycznej krytyki filozofii, jak i marksistowskiej krytyki stosunków społecznych. Przewrotnie moż-

² Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 190.

³ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 76 (§ 14).

na stwierdzić, że Kantowska krytyka w filozofii dziewiętnastego wieku obecna jest nieustannie, gdyż termin „krytyka” pojawia się zarówno w tytule dzieła Marksa — *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. T. 1: *Proces wytwarzania kapitału* (1867) — jak i Diltheya — *Wprowadzenie do nauk humanistycznych. Krytyka rozumu historycznego* (1883). Ale prawdziwego znaczenia termin „krytyka” nabiera dopiero w ujęciu neokantystów, a później także — w fenomenologii Husserla.

Na koniec trzeba podkreślić fakt niezwykle istotny, jakim jest poważny brak charakteryzujący niniejszą rozprawę. Otóż świadomie zrezygnowano z analizy koncepcji tych filozofów, którzy raczej powinni być postrzegani w kontekście narodzin neokantyzmu. Nie tylko bowiem to, co nosi miano wczesnego neokantyzmu, nie znalazło tu swego miejsca, lecz także omówienie dokonań tych filozofów, którzy wczesny neokantyzm wyprzedzili i w tym znaczeniu przyczynili się do jego powstania. Można zatem stwierdzić, że nie tylko neokantyzm, ale właściwie cały *Kantbewegung* (ruch kantowski) został tu pominięty. Wydaje się, że myśl ta wymaga odrębnego opracowania w kontekście narodzin filozofii, która w znacznym stopniu przyczyniła się do odrodzenia filozofii w klasycznym rozumieniu tego słowa po okresie dominacji koncepcji pozytywistycznej.

Podobnie, nie dokonano analizy drugiego problemu, niezwykle ważnego w kontekście mającego nastąpić przełomowi antypozytywistycznego. Chodzi mianowicie o historyzm, który stanowił reakcję na heglizm i coraz bardziej zyskiwał na znaczeniu. Problem filozofii dziejów rozpoczął się wraz z filozofią Hegla i wywoływał rozmaite reakcje nie tylko w tamtych czasach, ale i później. Także ten problem wymaga — podobnie jak cały neokantyzm — osobnych analiz, uwzględniających bogactwo dostępnego materiału⁴. Stefan Amsterdamski (1929—2005) — jako Stanisław Żerski — tak pisał o zamiarze Poppera: „Zasadniczym celem Poppera, jak wskazuje na to sam tytuł książki oraz jego eksplikacja terminu *historycyzm*, było zdyskredytowanie poglądu (łącznie go, notabene, tak różnych myślicieli jak Marks, Spencer, Mill, Toyn-

⁴ Np. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 60—109; H. Schnädelbach: *O historystycznym oświeceniu*. Tłum. K. Krzemieniowa. W: H. Schnädelbach: *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 18—45; H. Schnädelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg—München 1974; K.R. Popper: *Nędza historycyzmu*. Tłum. S. Żerski [właśc. S. Amsterdamski]. Warszawa 1984; L. von Renthe-Fink: *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Göttingen 1968; N. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin 1933.

bee, Mannheim i inni) o istnieniu tak zwanych praw historycznych⁵. Już to wystarczy, by problem dziejowości uznać za niezwykle ważny i wymagający osobnych analiz.

Wydaje się zatem, że obydwa tematy: neokantyzm i historyzm, zasługują na osobne publikacje. Pierwszy wymaga wskazania tych elementów, a zarazem tych myślicieli, którzy doprowadzili do odrodzenia się filozofii uprawianej w duchu Kanta. Z perspektywy bowiem recepcji myśli autora *Krytyki czystego rozumu* pamiętać należy, że jego filozofia nie straciła nic ze swej aktualności. Jedynie w pewnym okresie zdominowali ją zwolennicy Hegla. Z kolei drugi ważny problem, to znaczy problem historyzmu, sprowadza się do urzędowej dominacji szkoły historycznej, co wiązało się z faktem powołania przez Fryderyka Wilhelma IV w roku 1841 Leopolda von Rankego na stanowisko historiografa Prus.

W drugim wydaniu *Geschichte der Philosophie* Ernsta von Astera zamieszczono niezwykle interesujący *Dodatek*, zatytułowany *Wie studiert man Philosophie? (Jak studiuje się filozofię?)*⁶. Von Aster pisze w nim: „Nie ma jakiegokolwiek sensu »wiedzieć«, że Arystoteles uczył o złożeniu wszystkich rzeczy z formy i materii albo że Kant określał przestrzeń i czas jako aprioryczne formy naoczności, jeśli się wcześniej nie wie, z jakim pytaniem Arystoteles przystępuje do rzeczywistości albo Kant do przestrzeni i czasu, co tutaj jest dla nich zagadkowe i co wydaje się wymagać wyjaśnienia, a także na ile tamte pojęcia — materia i forma; forma naoczności *a priori* — zdają się im rozwiązywać tę zagadkę⁷. Autor żywi nadzieję, że książka spełni swą funkcję, jeśli przynajmniej w jakimkolwiek stopniu przyczyni się do rozjaśnienia tych kwestii. Dużo to i mało zarazem. Okazuje się bowiem, że, paradoksalnie, wtedy, kiedy będzie się akcentować — idąc skromnie śladem wielkiego Sokratesa — wiedzę o niewiedzy, najszybciej można się narazić na zarzut wszystko wiedzącego. Problemem jest i zawsze będzie wiedza...

⁵ S. Żerski: *Słowo wstępne*. W: K.R. Popper: *Nędra historycyzmu...*, s. VII.

⁶ E. von Aster: *Wie studiert man Philosophie?* In: *Idem: Geschichte der Philosophie*. Stuttgart 1935, s. 442—445.

⁷ „Es hat keinen Sinn, zu »wissen«, daß Aristoteles die Zusammensetzung aller Dinge aus Form und Materie lehrt oder Kant Raum und Zeit als apriorische Anschauungsformen bezeichnet, wenn man nicht zunächst weiß, mit welcher Fragestellung Aristoteles an die Wirklichkeit oder Kant an Raum und Zeit herantritt, was ihnen hier rätselhaft, der Aufklärung bedürftig erscheint und inwiefern jene Begriffe — Materie und Form; Anschauungsform *a priori* — ihnen diese Rätsel zu lösen scheinen“. Ibidem, s. 442.

Aneks

Załącznik 1

Filozofia pokantowska — tabela chronologiczna

- 1781 Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (*Krytyka czystego rozumu*).
- 1782 19 styczeń: Recenzja *Kritik der reinen Vernunft*, zamieszczona na łamach „Göttingische gelehrte Anzeigen”, autorstwa Christiana Garvego i Johanna Georga Heinricha Federa.
- 1783 Garve: *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten*.
Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (*Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*).
- 1784 Kant: *Was ist Aufklärung?* (*Co to jest Oświecenie?*).
- 1785 Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*.
Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Uzasadnienie metafizyki moralności*).
- Mendelssohn: *Morgenstunden oder über das Daseyn Gottes*.
- 1786 4 stycznia umiera w Berlinie Moses Mendelssohn.
Mendelssohn: *An die Freunde Lessings* (*Do przyjaciół Lessinga*).
- Kant: *Was heisst sich im Denken orientieren?*
Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.
Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*.
17 sierpnia umiera Fryderyk II Wielki, król Prus w latach 1740—1786.
Jego następcą zostaje Fryderyk Wilhelm II.

- 1787 Jacobi: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*. Reinhold zostaje profesorem w Jenie.
Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (wydanie drugie).
- 1788 Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (*Krytyka praktycznego rozumu*). 21 czerwca umiera Hamann.
- 1789 Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*.
Schulze: *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1 (tom 2. ukazuje się w roku 1792).
- 1790 Reinhold: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Bd. 1.
Maimon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*.
Kant: *Kritik der Urteilskraft* (*Krytyka władzy sądzenia*).
Kant: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (skierowane przeciw Eberhardowi).
- 1791 Reinhold: *Über das Fundament des philosophischen Wissens*.
- 1792 Fichte: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*.
Schulze: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*¹.
- 1793 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*Religia w obrębie samego rozumu*).
Maimon: *Über die Progressen der Philosophie, veranlaßt durch die Preisfrage der königlichen Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?*
- 1794 Reinhold zostaje profesorem w Kolonii.
Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Podstawy całkowitej teorii wiedzy*).
Fichte zostaje profesorem w Jenie, a jego następcą w Jenie — Fichte.
Reinhold: *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*.
Fichte: *Rezension des Aenesidemus; Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*.
- 1795 Kant: *Zum ewigen Frieden* (*O wiecznym pokoju*).
Schelling: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen; Briefe über Dogmatismus und Criticismus*.

¹ Enezydem Schulzego stanowi — obok dzieła Johanna Gottfrieda von Herdera (1744—1803) *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig 1799) — najgłośniejsze dzieło antykantowskie. Dzieło Herdera „ukazało się jednak zbyt późno i zbyt dalekie było od głównego nurtu pokantowskiej refleksji filozoficznej, aby mogło odegrać w niej jakąś poważniejszą rolę”. M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 85.

- Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*.
- 1796 Beck: *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß; Grundriß der kritischen Philosophie*.
Fichte: *Grundlage des Naturrechts*.
- 1797 Reinhold: *Über den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transzendentalen Philosophie überhaupt: Bekenntnis zu Fichtes Wissenschaftslehre*.
Kant: *Die Metaphysik der Sitten*.
Maimon: *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen*.
Mellin: *Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*.
Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur; Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*.
16 listopada umiera Fryderyk Wilhelm II, jego następcą zostaje Fryderyk Wilhelm III.
- 1798 Fichte: *Das System der Sittenlehre*. Początek Atheismusstreit.
Kant: *Der Streit der Fakultäten (Spór fakultetów)*.
Schelling: *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*; powołanie do Jeny na stanowisko profesora nadzwyczajnego.
- 1799 Fichte odwołany z Jeny pod zarzutem ateizmu.
Herder: *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*.
Kant w liście otwartym wypowiada się przeciwko Fichtego teorii wiedzy.
Reinhold: *Sendesreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott*.
Schleiermacher: *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.
- 1800 Bardili: *Grundriß der ersten Logik*.
Kant: *Logik* — wydawca Jäsche.
Fichte udaje się do Berlina; ukazuje się *Die Bestimmung des Menschen (Powołanie człowieka)*.
Reinhold: *Rezension des Grundriß und Stellungnahme für Bardili*.
Schelling: *System des transzendentalen Idealismus (System idealizmu transcendentalnego)*.
Schleiermacher: *Monologen*.
22 listopada w Podbrzeziu Dolnym koło Kozuchowa (Nieder-Siegersdorf bey Freystadt in Schlesien) umiera Salomon Maimon.
- 1801 Jacobi: *Über das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zu Verstande zu bringen*.
Reinhold: *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des 19. Jahrhunderts*.

- Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.*
- Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie.*
- 1802 Schelling: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch.*
- 1803 Schelling zostaje profesorem w Würzburgu.
- 1804 Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* — wydawca Rink.
12 lutego umiera Kant.
- 1805 Schelling: *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre; otwartý konflikt z Fichtem.*
- 1807 Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia ducha).*
- 1808 Fichte: *Reden an die deutsche Nation.*
- 1814 29 stycznia umiera Fichte.

Filozofia pohegłowska — tabela chronologiczna

- 1801 Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*.
Schelling: *Darstellung meines Systems*.
- 1803 Fries: *Reinhold, Fichte und Schelling*.
Schleiermacher: *Kritik des bisherigen Sittenlehre*.
- 1804 Fries: *System der Philosophie als evidente Wissenschaft*.
- 1806 Herbart: *Hauptpunkte der Metaphysik*.
- 1807 Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia ducha)*.
Fries: *Neue Kritik der Vernunft*.
Herbart: *Ueber philosophisches Studium*.
- 1808 Fichte: *Reden an die deutsche Nation*.
Goethe: *Faust*. Część pierwsza.
Herbart: *Allgemeine praktische Philosophie*.
- 1810 Goethe: *Zur Farbenlehre*.
Krause: *System der Sittenlehre*. Bd. 1: *Wissenschaftliche Begründung der Sittenlehre*.
- 1811 Fries: *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*.
- 1812 Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Część pierwsza (*Nauka logiki*).
- 1813 Herbart: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*.
Schopenhauer: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*.
- 1816 Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Część druga (*Nauka logiki*).
- 1817 Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Encyklopedia nauk filozoficznych)*.
- 1818 Hegel powołany do Berlina jako następcę Fichtego.
Krug: *Fundamentalphilosophie*.
Sigwart Ch.W.: *Handbuch zu Vorlesungen über die Logik*.
- 1819 Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung (Świat jako wola i przedstawienie)*.
Fries pozbawiony katedry (zrehabilitowany częściowo w roku 1824, w pełni zaś w 1838 roku — dopiero wówczas mógł nauczać filozofii).
- 1820 Sigwart Ch.W.: *Handbuch der theoretischen Philosophie*.
- 1821 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Zasady filozofii prawa)*.
- 1825 Herbart: *Psychologie als Wissenschaft*.
- 1827 Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Wydanie drugie (*Encyklopedia nauk filozoficznych*).
Hegel założył czasopismo „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik” (ukazywało się do roku 1847).

- 1828 Krause: *Vorlesungen über das System der Philosophie*.
 Herbart: *Allgemeine Metaphysik*.
 Michelet: *Das System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die jurdische Imputation die Geschichte der Moral und das christliche Moralprinzip*.
 Schlegel: *Philosophie des Lebens*.
- 1829 Fichte I.H.: *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, zu Vermittlung ihrer Gegensätze*.
- 1830 Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (*Myśli o śmierci i nieśmiertelności*).
 Fischer F.: *Ueber den Begriff der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf seine Gestaltung im absoluten Idealismus*.
- 1831 Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Wydanie trzecie (*Encyklopedia nauk filozoficznych*).
 14 listopada umiera w Berlinie Hegel.
- 1832 22 marca umiera w Weimarze Goethe.
 Beneke: *Kant und die Philosophie unserer Zeit*.
 Fries: *Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik*.
 Göschel: *Hegel und seine Zeit, mit Rücksicht auf Goethe*.
- 1833 Weisse: *Die Idee der Gottheit. Eine philosophische Abhandlung. Als wissenschaftliche Grundlegung zur Philosophie der Religion*.
- 1834 Fichte I.H.: *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*.
- 1835 Strauß: *Das Leben Jesu, kritische bearbeitet*.
- 1836 Rosenkranz: *Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre*.
- 1837 Erdmann J.E.: *Vorlesungen über Glauben und Wissen*.
 Rosenkranz: *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geiste*.
 Schaller: *Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems*.
 Strauß: *Streitschriften*.
 Trentowski: *Grundlage der universellen Philosophie*.
 Weisse i I.H. Fichte wydają czasopismo „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie”.
- 1838 Cieszkowski: *Prolegomena zur Historiosophie*.
 Weisse: *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*.
 Przedstawiciele lewicy heglowskiej zakładają czasopismo „Halleschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst” jako przeciwwagę pisma założonego przez Hegla. Ukazuje się do 1841 roku, a następnie — w latach 1841—1843 — jako „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst”.
- 1839 Schopenhauer: *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (*O wolności woli ludzkiej*).
- 1840 Bauer: *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*.
 Fortlage: *Darstellung und Kritik der Beweise fürs Daseyn Gottes*.
 Trendelenburg: *Logische Untersuchungen* (2 Bände).

7 czerwca umiera Fryderyk Wilhelm III, a jego następcą zostaje Fryderyk Wilhelm IV, który od razu powołuje do Berlina Schellinga, mającego za zadanie zniszczyć „smoczy posiew heglizmu”².

- 1841 Bauer: *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*.
 Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* (O istocie chrześcijaństwa).
 Lotze: *Metaphysik*.
 Ulrici: *Über Princip und Methode der Hegelschen Philosophie*.
 Von Ranke mianowany historiografem państwa pruskiego.
- 1842 Engels: *Schelling und die Offenbarung*.
- 1843 Bauer: *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19. Jahrhunderts*.
 Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Zasady filozofii przyszłości).
 Kierkegaard: *Enten — Eller* (Albo — albo).
 Kierkegaard: *Frygt og Bæven* (Bojaźń i drzenie).
 Michelet: *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*.
- 1844 Marks: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Przyczynek do krytyki Heglowskiej filozofii prawa).
 Rosenkranz: *G.W.F. Hegels Leben*.
 Schaller: *Vorlesungen über Schleiermacher*.
 Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* (Jedyny i jego własność).
- 1845 Engels, Marks: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki).
- 1847 Weisse: *In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat. Eine akademische Antrittsrede*.
- 1851 Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena*.

² Zob. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 80.

Filozofia pozytywistyczna — tabela chronologiczna

- 1830 Comte: *Cours de philosophie positive*. Tom pierwszy (Wykład filozofii pozytywnej; ostatni, szósty tom ukazuje się w roku 1842).
- 1833 Mill: *Remarks on Bentham's Philosophy*.
- 1835 Strauss: *Das Leben Jesu*.
- 1836 Mill zostaje redaktorem naczelnym „The London and Westminster Review”.
- 1841 Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* (O istocie chrześcijaństwa).
- 1843 Mill: *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* (System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej).
- 1844 Comte: *Discours sur l'esprit positif* (Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej).
- 1848 Marks: *Manifest der Kommunistischen Partei* (Manifest partii komunistycznej).
- Mill: *Principles of Political Economy* (Zasady ekonomii politycznej).
- Comte zakłada Towarzystwo Pozytywistyczne.
- 1852 Moleschott: *Der Kreislauf des Lebens* (Obieg życia).
- 1854 Vogt: *Köhlerglaube und Wissenschaft* (Ślepa wiara i nauka).
- 1855 Büchner: *Kraft und Stoff* (Siła i materia).
- 1857 Büchner: *Natur und Geist*.
- 5 września umiera Comte.
- Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*.
- 1858 Rudolf Haym zakłada „Preußische Jachbücher”.
- 1859 Darwin: *On the Origin of Species By Means of Natural Selection, or, the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego).
- Mill: *On Liberty* (O wolności).
- 1860 Spencer: *Synthetic Philosophy* (Filozofia syntetyczna; 10 tomów, do 1896 roku).
- 1861 2 stycznia umiera Fryderyk Wilhelm IV, a jego następcą zostaje Wilhelm I, król pruski w latach 1861—1888 (od roku 1871 cesarz niemiecki proklamowanego 18 stycznia tego roku Cesarstwa Niemieckiego).
- 1863 Mill: *Utilitarianism* (Utylitaryzm).
- 1865 Bernard: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (Wstęp do badań z zakresu medycyny eksperymentalnej).
- Mill: *Auguste Comte and Positivism*.
- Liebmann: *Kant und die Epigonen*.
- 1866 Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*.

- 1867 Marks: *Das Kapital*. Bd. 1: *Kritik der politischen Ökonomie* (dwa pozostałe opublikował Engels w latach 1885 i 1894).
- 1869 Büchner: *Die Stellung des Menschen in der Natur*.
- 1876 Avenarius: *Philosophie als Denken gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*.
- 1877 Avenarius zakłada w Lipsku czasopismo „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”.
Avenarius obejmuje katedrę filozofii w Zurychu.
- 1886 Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (*Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*).
Mach: *Die Analyse der Empfindungen*.
- 1888 Avenarius: *Kritik der reinen Erfahrung* (*Krytyka czystego doświadczenia*).
9 marca umiera Wilhelm I, a jego następcą zostaje Fryderyk III, który był cesarzem jedynie 99 dni (umiera 15 czerwca). Cesarzem zostaje Wilhelm II, który sprawuje swój urząd do roku 1918.
- 1891 Avenarius: *Der menschliche Weltbegriff* (*Ludzkie pojęcie świata*).
- 1892 Pearson: *The Grammar of Science*.
- 1900 Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1 — podejmuje między innymi dyskusję z empiriokrytycyzmem (Rozdział dziewiąty: *Zasada ekonomii myślenia a logika*).
- 1905 Mach: *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*.
- 1909 Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*.
- 1912 Założono „Gesellschaft für positivistische Philosophie”. Pierwszym przewodniczącym został uczeń Avenariususa Joseph Petzoldt.
- 1913 Założono „Zeitschrift für positivistische Philosophie”. Pierwszym naczelnym został Max Hermann Baeg.

Literatura¹

Literatura ogólna

Aster E. von: *Die Philosophie der Gegenwart*. Leiden 1935.

Aster E. von: *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)*. Berlin—Leipzig 1921.

Aster E. von: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969.

Bréhier É.: *Problemy filozoficzne XX wieku*. Tłum. M. Tazbir. Warszawa 1958.

Brelage M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965.

Chudy W.: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*. Lublin 1995.

Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 6: *Od Wolffa do Kanta*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1996.

Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1995.

Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 8: *Od Benthama do Russella*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1989.

Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 9: *Od Maine de Birana do Sartre'a*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1991.

Coreth E., Ehlen P., Haeffner G., Ricken F.: *Filozofia XX wieku*. Tłum. M.L. Kalinowski. Kęty 2004.

¹ Wykaz obejmuje tylko najważniejsze pozycje.

Coreth E., Ehlen P., Schmidt J.: *Filozofia XIX wieku*. Tłum. P. Gwiazdecki. Kęty 2006.

Dehnel P.: *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*. Wrocław 1998.

Dębowski J.: *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania*. Lublin 2001.

Disse J.: *Metafizyka od Platona do Hegla*. Tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak. Kraków 2005.

Drogi współczesnej filozofii. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978.

Filozofia transcendentálna a dialektyka. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1994.

Gilson E., Langan T., Maurer A.A.: *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979.

Hartmann N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin—New York 1974.

Hartmann N.: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2000.

Jusiak J.: *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*. Lublin 1998.

Kant wobec problemów współczesnego świata. Red. J. Miklaszewska, P. Spryszak. Kraków 2006.

Kazimierczak M.: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999.

Kołakowski L.: *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*. Warszawa 1966.

Köhnke K.Ch.: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993.

Kroner R.: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1—2. Tübingen 1961.

Kuderowicz Z.: *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk*. Warszawa 1973.

Kuderowicz Z.: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989.

Leszczyński D., Szlachcic K.: *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*. Wrocław 2003.

Löwith K.: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. Gromadzki. Warszawa 2001.

Mackiewicz W.: *Filozofia współczesna w zarysie*. Warszawa 1996.

Miś A.: *Filozofia współczesna. Główne nurty*. Warszawa 1995.

Nowak-Juchacz E.: *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*. Wrocław 2002.

Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Kanta. Red. A.J. Noras. Katowice 2006.

- Russell B.: *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*. Tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka. Warszawa 2000.
- Sarnowski S.: *Krytyka filozofii metafizycznej*. Warszawa 1982.
- Sarnowski S.: *Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej*. Warszawa 1985.
- Schnädelbach H.: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzymieniowa. Warszawa 1992.
- Stegmüller W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. Stuttgart 1978.
- Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. T. 1—3. Warszawa 1981.
- Überweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. Basel 1951.
- Weischedel W.: *Do filozofii kuchennymi schodami*. Tłum. K. Chmielewska, K. Kuszyc. Warszawa 2002.
- Woleński J.: *Epistemologia*. T. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków 2000; T. 2: *Wiedza i poznanie*. Kraków 2001; T. 3: *Prawda i realizm*. Kraków 2003.
- Woleński J.: *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Warszawa 2005.

Literatura szczegółowa

Immanuel Kant

- Adickes E.: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.
- Andrzejewski B.: *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*. W: *W kręgu inspiracji kantowskich*. Red. R. Kozłowski. Warszawa—Poznań 1983.
- Baumgartner H.-M.: *Kantowska „Krytyka czystego rozumu” — fundamentalne dzieło filozofii nowożytnej*. Tłum. Z. Zwoliński. „Edukacja Filozoficzna” 1992, nr 13, s. 127—138.
- Baumgartner H.-M.: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. Freiburg—München 1996.

- Baumgartner H.-M.: *Przemiany pojęcia rozumu w dziejach myślenia europejskiego*. Tłum. Z. Zwoliński. „Edukacja Filozoficzna” 1993, nr 16, s. 21–42.
- Baumgartner H.-M.: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez samą siebie*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1996.
- Baumgartner H.-M.: *Transzendentalphilosophie*. In: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Hrsg. von K. Rahner. Bd. 4. Freiburg im Breisgau 1969, szp. 979–987.
- Bröcker W.: *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main 1970.
- Brysz S.: *Das Ding an sich und die empirische Anschauung in Kants Philosophie*. Halle 1913.
- Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von G. Schmidt und G. Wolandt. Bonn 1977.
- Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji Kantowskiej*. Red. J. Garewicz. Warszawa 1976.
- Dietzsch S.: *Immanuel Kant. Biografia*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2005.
- Ebbinghaus J.: *Kant und das 20. Jahrhundert*. „Studium Generale” 1954, Nr. 7, s. 513–524.
- Garewicz J.: *Inaczej o rewolucji kopernikańskiej w filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 115–126.
- Han J.: *Transzendentalphilosophie als Ontologie. Kants Selbstinterpretation der Kritik der reinen Vernunft und Kritik der praktischen Vernunft in seiner Schrift „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?”*. Würzburg 1988.
- Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Hrsg. von H. Krings, H.-M. Baumgartner, Ch. Wild. Bd. 1–6. München 1973–1974.
- Heidegger M.: *Kanta teza o byciu*. Tłum. M. Poręba. W: Heidegger M.: *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi i inni. Warszawa 1995, s. 235–264.
- Heidegger M.: *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentálnych*. Tłum. J. Mizera. Warszawa 2001.
- Heidegger M.: *Wprowadzenie do metafizyki*. Tłum. R. Marszałek. Warszawa 2000.
- Heidemann I.: *Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation im Werk Heinz Heimsoeths*. „Kant-Studien” 1976, Bd. 67, Heft 3, s. 291–312.
- Hinske N.: *Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie*. „Archiv für Begriffsgeschichte” 1968, Bd. 12, s. 86–113.
- Hinske N.: *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg—München 1980.
- Hinske N.: *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien*. „Archiv für Begriffsgeschichte” 1970, Bd. 14, s. 41–68.

- Höffe O.: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995.
- Holzhey H.: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel—Stuttgart 1970.
- Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*. Red. K. Śnieżyński. Poznań 2004.
- Judycki S.: Czy filozofia transcendentálna jest filozofią umysłu? W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 229—243.
- Judycki S.: *Metoda transcendentálna*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997, s. 360—363.
- Kiersnowska-Suchorzewska J.: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, nr 40, s. 367—398.
- Kroński T.: *Kant*. Warszawa 1966.
- Lehmann G.: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin 1969.
- Liberkowski R.: *Przestrzeń i czas w filozofii transcendentálnej Kanta*. Poznań 1994.
- Martin G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin 1969.
- Noras A.J.: *Gottfried Martin w sporze o filozofię Kanta*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 18. Katowice 2000, s. 205—222.
- Noras A.J.: *Problem metafizyki. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 17. Katowice 1999, s. 67—78.
- Noras A.J.: *Przedmiot i metoda w filozofii Immanuela Kanta*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 20. Katowice 2002, s. 199—209.
- Ożarowski J.: *Kontynuacja „strony czynnej” w idealizmie niemieckim (Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer)*. Warszawa 1978.
- Prauss G.: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft”*. Berlin 1971.
- Prauss G.: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn 1974.
- Ratke H.: *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1991.
- Rolewski J.: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991.
- Rolewski J.: *Nowa metafizyka Kanta*. Toruń 2002.
- Rożdżeński R. ks.: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. Kraków 1991.
- Rożdżeński R. ks.: *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*. Kraków 2006.
- Rożdżeński R. ks.: *Spostrzegalne i niespostrzegalne*. Kraków 1999.
- Schnädelbach H.: *Kant*. Leipzig 2005.
- Schulte G.: *Immanuel Kant*. Frankfurt—New York 1991.

Siemek M.J.: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.

Śnieżyński K. ks.: *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*. Poznań 2002.

Transzendentalphilosophie heute. Breslauer Kant-Symposion 2004. Hrsg. von A. Lorenz. Würzburg 2007.

Wolandt G.: *Um einen Kant von innen bittend. Zur Bedeutung des großen Philosophen für unsere Zeit*. Mit einer biographischen Note von S. Nachtsheim. Bonn 1997.

Wolicka E.: *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*. Lublin 2002.

Zocher R.: *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*. Erlangen 1959.

Żelazny M.: *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń 1993.

Żółtowski A.: *Filozofia Kanta, jej dogmaty, złudzenia i zdobycze*. Poznań 1923.

Filozofia pokantowska

Andrzejewski B.: *Wilhelm von Humboldt*. Warszawa 1988.

Błachnio J.R.: *Idealizm niemiecki i filozofia narodowa w polskiej myśli chrześcijańskiej lat 1831—1863*. Bydgoszcz 1994.

Cassirer E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Hrsg. von M. Simon. Bd. 3: *Die nachkantischen Systeme*. Hamburg 2000.

Filozofia niemieckiego Oświecenia. Red. T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek. Warszawa 1972.

Fischer K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869; Bd. 6: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Heidelberg 1872.

Hartmann N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin—New York 1974.

Haym R.: *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. Berlin 1870. [Nachdruck: Darmstadt 1961].

Horstmann R.-P.: *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main 1991.

Kozłowski R.: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*. Poznań 1969.

Kozłowski R.: *O Maimonowskiej interpretacji filozofii transcendentalnej Kanta*. W: *Idem: Z problematyki metodologicznej historii filozofii*. Poznań 1984, s. 83—110.

Kroner R.: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1—2. Tübingen 1961.

Johann Gottlieb Fichte

Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag. Hrsg. von K. Hammacher und A. Mues. Stuttgart—Bad Cannstatt 1979.

Fischer K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869.

Heimsoeth H.: *Fichte*. München 1923.

Henrich D.: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen—Jena (1790—1794)*. Bd. 1—2. Frankfurt am Main 2004.

Holz H.: *System der Transzendentalphilosophie im Grundriß*. Bd. 1—2. Freiburg—München 1977.

Jacobs W.G.: *Johann Gottlieb Fichte*. Hamburg 1991.

Krämer H.: *Fichte, Schlegel i infinityzm w interpretacji Platona*. Tłum. A. Gniazdowski. Posłowie S. Blandzi. Warszawa 2006.

Kuderowicz Z.: *Fichte*. Warszawa 1973.

Minnigerode B.: *Das Ding an sich in der Kant'schen, Fichte'schen und Hegel'schen Philosophie*. Essen 2005.

Nowotniak J.: *Samowiedza filozofa. Johanna Gottlieba Fichtego poszukiwanie jedności*. Warszawa 1995.

Radermacher H.: *Fichtes Begriff des Absoluten*. Frankfurt am Main 1970.

Seidel H.: *Johann Gottlieb Fichte zur Einführung*. Hamburg 1997.

Siemek M.J.: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.

System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie. Hrsg. von B. Sandkaulen. Würzburg 2006.

Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806. Hrsg. von A. Mues. Hamburg 1989.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

- Dehnel P.: *Przyroda i historia. Studium wczesnej filozofii F.W.J. Schellinga*. Wrocław 1992.
- Dehnel P.: *Schelling i jego późna filozofia*. W: F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Odnalezione i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*. Tłum. K. Krzemieniowa. T. 1. Warszawa 2002, s. VII—C.
- Dietzsch S.: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Leipzig 1978.
- Ehrhardt W.E.: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. „Theologische Realenzyklopädie” 1999, Bd. 30, s. 92—102.
- Fischer K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 6: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Heidelberg 1872.
- Frank M.: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main 1985.
- Frank M.: *Tożsamość i podmiotowość*. Tłum. K. Krzemieniowa. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 1991, T. 4, s. 193—210.
- Haym R.: *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. Berlin 1870. [Nachdruck: Darmstadt 1961].
- Holz H.H.: *O spekulatywnym związku przyrody i wolności*. Tłum. R. Kubicki. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 1991, T. 4, s. 179—191.
- Jacobs W.G.: *Przyroda i bezwarunkowość we wczesnej filozofii Schellinga*. Tłum. K. Krzemieniowa. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 1998, T. 10, s. 81—93.
- Jaspers K.: *Schelling. Größe und Verhängnis*. München 1955.
- Kirchhoff J.: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*. Hamburg 1982.
- Knittermeyer H.: *Schelling und die romantische Schule*. München 1929.
- Kondylis P.: *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart 1979.
- Panasiuk R.: *Schelling*. Warszawa 1987.
- Piórczyński J.: *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.J. Schellinga*. Warszawa 1999.
- Tilliette X.: *Schelling: Biographie*. Übers. von S. Schaper. Stuttgart 2004.
- Wetz F.J.: *Friedrich W.J. Schelling zur Einführung*. Hamburg 1996.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

- Baczko B.: *Lewica i prawica heglowska w Polsce*. Warszawa 1965.
- Bakradze K.: *Filozofia Hegla. System i metoda*. Tłum. Z. Kuderowicz. Warszawa 1965.
- Bal K.: *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*. Wrocław 1994.
- Bal K.: *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*. Wrocław—Warszawa 1973.
- Chudy W.: *Filozofia Hegla jako system zontologizowanej refleksji*. „Roczniki Filozoficzne” 1985, T. 33, z. 1, s. 55—81.
- Chudy W.: *Refleksja. W: Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997.
- Gulyga A.: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Leipzig 1980.
- Haering T.L.: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. Bd. 1—2. Leipzig 1929—1938. [Nachdruck: Aalen 1963]
- Hegel a współczesność*. Red. R. Kozłowski. Poznań 1997.
- Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte. XVIII. Internationaler Hegel-Kongreß* Wrocław 1990. Hrsg. von K. Bal. Wrocław 1992.
- Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften” (1830)*. Ein Kommentar zum Systemgrundriß von H. Drüe u.a. Hamburg 2000.
- Heidegger M.: *Hegel i Grecy*. Tłum. J. Mizera. W: Heidegger M.: *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi i inni. Warszawa 1995, s. 219—234.
- Heidegger M.: *Heglowskie pojęcie doświadczenia*. Tłum. R. Marszałek. W: Heidegger M.: *Drogi lasu*. Tłum. J. Gierasimiuk i inni. Warszawa 1997, s. 97—170.
- Heimann B.: *System und Methode in Hegels Philosophie*. Leipzig 1927.
- Hösle V.: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Bd. 1—2. Hamburg 1987.
- Jeziorowski A.: *Rozum i poznanie. Heglizm a problem wiedzy bezpośrednio*. Wrocław 1989.
- Kojève A.: *Wstęp do wykładów o Heglu*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1999.
- Kondylis P.: *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart 1979.
- Kowalczyk S. ks.: *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*. Lublin 1991.
- Kroński T.: *Hegel*. Warszawa 1966.
- Kroński T.: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960.
- Kuderowicz Z.: *Doktryna moralna młodego Hegla*. Warszawa 1962.
- Kuderowicz Z.: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984.

- Lorenc W.: *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*. Warszawa 1996.
- Lukács G.: *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Tłum. M.J. Siemek. Warszawa 1980.
- Marcuse H.: *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*. Tłum. D. Petsch. Warszawa 1966.
- Markiewicz B.: *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia*. Warszawa 1987.
- Pisarek H.: *Problematyka systemowości w filozofii Hegla*. Wrocław 1994.
- Popper K.R.: *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*. Tłum. H. Krahelska. Oprac. A. Chmielewski. T. 1: *Urok Platona*; T. 2: *Wysoka fala prorocztwa: Hegel, Marks i następstwa*. Warszawa 1993.
- Schnädelbach H.: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg—München 1974.
- Schnädelbach H.: *Hegel zur Einführung*. Hamburg 1999, 2001. (Tłum. polskie: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006).
- Schnädelbach H.: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Hamburg 2000.
- Siemek M.J.: *Filozofia spełnionej nowoczesności — Hegel*. Toruń 1995.
- Siep L.: *Der Weg der „Phänomenologie der Geistes“. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“*. Hamburg 2000.
- Singer P.: *Hegel*. Tłum. W. Jeżewski. Warszawa 1996.
- Stróżewski W.: *Dialektyka Kanta — dialektyka Hegla*. W: *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji Kantowskiej*. Red. J. Garewicz. Warszawa 1976, s. 58—71.
- Wawrzynowicz A.: *Hegel i Adorno — opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności*. Poznań 2001.
- Wokół „Przedmowy” do „Fenomenologii ducha” G.W.F. Hegla. *Prace Seminarium Hegłowskiego*. Red. K. Bał. Wrocław 1985.
- Żelazny M.: *Hegłowska filozofia ducha*. Warszawa 2000.

Filozofia pohegłowska

- Kołakowski L.: *Rozkład marksizmu*. Warszawa 1987.
- Kowalczyk S. ks.: *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*. Wrocław 1979.
- Lorenc W.: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*. Warszawa 2003.

Löwith K.: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. Gromadzki. Warszawa 2001.

Neusch M.: *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*. Tłum. A. Turowiczowa. Paris 1980.

Panasiuk R.: *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. Warszawa 1979.

Panasiuk R.: *Feuerbach*. Warszawa 1972.

Panasiuk R.: *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa 1838—1843*. Warszawa 1967.

Panasiuk R.: *Hegel i Marks. Studia i szkice*. Warszawa 1986.

Panasiuk R.: *Lewica heglowska*. Warszawa 1967.

Rydzewski W.: *Kropotkin*. Warszawa 1979.

Søren Kierkegaard

Aktualność Kierkegaarda. W 150. rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi. Red. A. Szwed. Kęty 2006.

Copleston F.: *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1981.

Domaradzki M.: *O subiektywności prawdy w ujęciu Sørena Aabye Kierkegaarda*. Poznań 2006.

Kasperski E.: *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*. Pułtusk 2003.

Kupś T.: *Koncepcja egzystencji Sørena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*. Toruń 2004.

Mounier E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*. Tłum. E. Krasnowolska. Kraków 1964.

Niemczuk A.: *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*. Lublin 1995.

Szwed A.: *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sørena Kierkegaarda*. Kęty 1999.

Wahl J.: *Krótką historia egzystencjalizmu*. Tłum. J.A. Prokopski. Wrocław 2004.

Artur Schopenhauer

- E**stermann A.: *„Schopenhauers Kampf um sein Werk“. Der Philosoph und seine Verleger.* Frankfurt am Main 2005.
- F**leischer M.: *Schopenhauer.* Freiburg 2001.
- F**leischer M.: *Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik.* Würzburg 2003.
- G**arewicz J.: *Schopenhauer.* Warszawa 1988.
- G**rün K.-J.: *Arthur Schopenhauer.* München 2000.
- L**orenz A.: *Das Problem der Dinge an sich bei Kant, Schopenhauer und Freud.* Wrocław 2004.
- M**iodoński L.: *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera.* Wrocław 1997.
- S**afranski R.: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie.* München 2004.
- S**chneider W.: *Schopenhauer.* Hanau 1985.
- S**pierling V.: *Arthur Schopenhauer zur Einführung.* Hamburg 2002.

Neokantyzm

- B**obko A.: *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu.* Rzeszów 2005.
- H**äusser H.-D.: *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformationen des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus.* Bonn 1989.
- H**olzhey H.: *Cohen und Natorp.* Bd. 1: *Ursprung und Einheit*; Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen.* Basel—Stuttgart 1986.
- K**azimierzczak M.: *Wczesny neokantyzm.* Poznań 1999.
- L**eisegang H.: *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert.* Breslau 1928.
- N**oras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski.* Katowice 2005.
- O**llig H.-L.: *Der Neukantianismus.* Stuttgart 1979.

- Pascher M.: *Einführung in den Neukantianismus. Kontext — Grundpositionen — Praktische Philosophie*. München 1997.
- Przyłębski A.: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990.
- Przyłębski A.: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993.
- Szulakiewicz M.: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*. Rzeszów 1995.
- Szyszkowska M.: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970.

Pozytywizm

- Filozofia francuska XIX wieku*. Red. B. Skarga. Warszawa 1978.
- Kasprzyk L.: *Spencer*. Warszawa 1967.
- Kołakowski L.: *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*. Warszawa 1966.
- Plé B.: *Die „Welt“ aus den Wissenschaften. Der Positivismus in Frankreich, England und Italien von 1848 bis ins zweite Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, eine wissenssoziologische Studie*. Stuttgart 1996.
- Skarga B.: *Claude Bernard*. Warszawa 1970.
- Skarga B.: *Comte*. Warszawa 1977.
- Skarga B.: *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*. Warszawa 1975.
- U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*. Red. B. Skarga. Wrocław—Warszawa 1978.

Wykaz literatury cytowanej

- Adickes E.: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.
- Adorno T.W.: *Dialektyka negatywna*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1986.
- Ajdukiewicz K.: *Zarys logiki*. Warszawa 1958.
- Aktualność Kierkegaarda. W 150. rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*. Red. A. Szwed. Kęty 2006.

- Alechnowicz I.: *Problem konstytucji przedmiotu w psychologii myślenia Richarda Hönigswalda*. Wrocław 2003.
- Antynomie wolności. *Z dziejów filozofii wolności*. Red. M. Drużkowski, K. Sokół. Warszawa 1966.
- Aster E. von: *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)*. Berlin—Leipzig 1921.
- Aster E. von: *Geschichte der Philosophie*. Stuttgart 1935.
- Aster E. von: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969.
- Aster E. von: *Wie studiert man Philosophie?* In: *Idem: Geschichte der Philosophie*. Stuttgart 1935, s. 442—445.
- Avenarius R.: *Ludzkie pojęcie świata*. Tłum. A. i A. Wiegnerowie. Oprac. A. Waszczenko. Wstęp B. Wolniewicz. Warszawa 1969.
- Bakradze K.: *Filozofia Hegla. System i metoda*. Tłum. Z. Kuderowicz. Warszawa 1965.
- Bakradze K.: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa. Warszawa 1964.
- Bal K.: *Hegel o epoce i filozofii Odrodzenia. Przyczynek do interpretacji poglądów ideowo-społecznych Hegla*. W: „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Filozoficzne”. T. 9. Warszawa 1971, s. 3—29.
- Bal K.: *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*. Wrocław 1994.
- Bal K.: *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*. Wrocław—Warszawa 1973.
- Bal K.: *Rozwój filozoficznych poglądów Hegla i jego wpływ na treść i charakter pojęcia Oświecenie*. W: „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Filozoficzne”. T. 6. Wrocław 1970, s. 63—117.
- Baumgartner H.-M.: *Kantowska „Krytyka czystego rozumu” — fundamentalne dzieło filozofii nowożytnej*. Tłum. Z. Zwoliński. „Edukacja Filozoficzna” 1992, nr 13, s. 127—138.
- Baumgartner H.-M.: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. Freiburg—München 1996.
- Baumgartner H.-M.: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez samą siebie*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1996.
- Beneke F.E.: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubelendschrift auf die Kritik der reinen Vernunft*. Berlin—Posen—Bromberg 1832.
- Bernard C.: *Aprioryzm i wątplenie w rozumowaniu eksperymentalnym*. Tłum. B. Skarga. W: *Filozofia francuska XIX wieku*. Red. B. Skarga. Warszawa 1978, s. 361—381.
- Bobko A.: *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*. Rzeszów 2005.
- Bocheński J.M.: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern—München 1951.
- Bocheński J.M.: *Sto zabobonów*. Kraków 1994.

- Bolzano B.: *Wissenschaftslehre*. §§ 1—45. Hrsg. von J. Berg. Stuttgart—Bad Cannstadt 1985.
- Bréhier E.: *Problemy filozoficzne XX wieku*. Tłum. M. Tazbir. Warszawa 1958.
- Bröcker W.: *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main 1970.
- Bronk A.: *Rozumienie — dzieje — język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1988.
- Buber M.: *Problem człowieka*. Tłum. J. Doktor. Warszawa 1993.
- Cassirer E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Hrsg. von M. Simon. Bd. 3: *Die nachkantischen Systeme*. Hamburg 2000.
- Cassirer E.: *Kants Leben und Lehre*. Berlin 1921.
- Christian Wolff 1679—1754. *Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*. Hrsg. von W. Schneiders. Hamburg 1983.
- Chudy W.: *Rola refleksji w dziedzinie „cogito” Descartes’a*. „Roczniki Filozoficzne” 1982, T. 30, z. 1, s. 33—58.
- Cohen H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1918.
- Comte A.: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*. Tłum. W. Wojciechowska. Warszawa 1961.
- Comte A.: *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Tłum. B. Skarga i W. Wojciechowska. W: A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Oprac. B. Skarga. Warszawa 1973.
- Comte A.: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*. Tłum. J.K. W: A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Oprac. B. Skarga. Warszawa 1973.
- Copleston F.: *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1981.
- Copleston F.: *Historia filozofii*. Tłum. J. Łoziński. T. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*. Warszawa 1995.
- Copleston F.: *Historia filozofii*. Tłum. B. Chwedeńczuk. T. 8: *Od Benthamy do Russella*. Warszawa 1989.
- Copleston F.: *Historia filozofii*. Tłum. B. Chwedeńczuk. T. 9: *Od Maine de Birana do Sartre’a*. Warszawa 1991.
- Czajkowski S.: „Cogito, ergo sum” Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy. „Kwartalnik Filozoficzny” 1950, T. 19, z. 1—2, s. 39—65.
- Dehnel P.: *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVII i XIX wieku*. Wrocław 1998.
- Dehnel P.: *Schelling i jego późna filozofia*. W: F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Odnalezione i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*. Tłum. K. Krzemieniowa. T. 1. Warszawa 2002, s. VII—C.

- Die Schriften zu J.G. Fichte's Atheismus-Streit.* Hrsg. von H. Lindau. München 1912.
- Dilthey W.: *Pisma estetyczne.* Tłum. K. Krzemieniowa. Oprac. Z. Kuderowicz. Warszawa 1982.
- Dilthey W.: *Powstanie hermeneutyki.* W: Idem: *Pisma estetyczne.* Tłum. K. Krzemieniowa. Oprac. Z. Kuderowicz. Warszawa 1982, s. 290—311.
- Domaradzki M.: *Kierkegaarda recenzja nowożytności.* W: *Aktualność Kierkegaarda.* W 150. rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi. Red. A. Szwed. Kęty 2006, s. 140—173.
- Dybel P.: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera.* Kraków 2004.
- Ehrhardt W.E.: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.* „Theologische Realenzyklopädie” 1999, Bd. 30, s. 92—102.
- Eisler R.: *Kant Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß.* Hildesheim 1989.
- Engfer H.-J.: *Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant.* In: *Christian Wolff 1679—1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur.* Hrsg. von W. Schneiders. Hamburg 1983, s. 48—65.
- Eucken R.: *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie. Zagadnienia życia ludzkości w rozwoju dziejowym od Platona do naszych czasów.* Tłum. A. Zielench. T. 1: *Epoka grecka — chrześcijaństwo*; T. 2: *Czasy nowożytne.* Lwów—Poznań 1925.
- Feuerbach L.: *O istocie chrześcijaństwa.* Tłum. A. Landman. Warszawa 1959.
- Feuerbach L.: *Wybór pism.* Tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński. T. 1: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*; T. 2: *Zasady filozofii przeszłości.* Warszawa 1988.
- Feuerbach L.: *Wykłady o istocie religii.* Tłum. E. Skowron, T. Witwicki. Warszawa 1953.
- Fichte J.G.: *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy dla czytelników, którzy mają już system filozoficzny.* Tłum. J. Garewicz. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism.* Tłum. M.J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996, s. 500—569.
- Fichte J.G.: *O pojęciu Teorii Wiedzy, czyli tak zwanej filozofii.* Tłum. M.J. Siemek. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism.* Tłum. M.J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996, s. 3—73.
- Fichte J.G.: *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy.* Tłum. J. Garewicz. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism.* Tłum. M.J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996, s. 467—499.

- Fichte J.G.: *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*. Tłum. M.J. Siemek. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism*. Tłum. M.J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996, s. 75—463.
- Fichte J.G.: *Powołanie człowieka*. Tłum. A. Zieleńczyk. Oprac. I. Krońska. Wstęp T. Kroński. Warszawa 1956.
- Fichte J.G.: *Teoria Wiedzy. Wybór pism*. Tłum. M.J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996.
- Filozofia marksistowska. *Teksty źródłowe*. Red. H. Swienko. Warszawa 1980.
- Filozofia matematyki. *Antologia tekstów klasycznych*. Red. R. Murawski. Poznań 1986.
- Filozofia. *Podstawowe pytania*. Red. E. Martens, H. Schnädelbach. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1995.
- Filozofia przedkrytyczna Kanta. Red. B. Paż. Wrocław 2006.
- Filozofować dziś. *Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin 1995.
- Fischer K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869.
- Fischer K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 6: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Heidelberg 1872.
- Flach W.: *Die Idee der Transzendentalphilosophie. Immanuel Kant*. Würzburg 2002.
- Forschner M.: *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*. Darmstadt 1993.
- Frank M.: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main 1985.
- Frank M.: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*. In: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main 1991.
- Gadamer H.-G.: *Hermeneutika*. Tłum. A. Bronk. W: A. Bronk: *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin 1998.
- Gadamer H.-G.: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Kraków 1993.
- Garewicz J.: *Schopenhauer*. Warszawa 1988.
- Garewicz J.: *Schopenhauer, czyli wolność bez wyboru. W: Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*. Red. M. Drużkowski, K. Sokół. Warszawa 1966.
- Garve Ch.: *Rozprawy popularnofilozoficzne*. Tłum. R. Kuliniak i T. Małysek. Wrocław 2002.
- Gilson E., Langan T., Maurer A.A.: *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979.
- Gut P.: *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*. Wrocław 2004.

- Hartmann N.: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin 1933.
- Hartmann N.: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin 1964.
- Hartmann N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin—New York 1974.
- Hartmann N.: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A.J. Noras. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2000, T. 27—28, s. 7—63.
- Hartmann N.: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994.
- Hartmann N.: *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2000.
- Haym R.: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. Berlin 1857. [Nachdruck: Hildesheim 1962].
- Hegel G.W.F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Hrsg. von S. Dietzsch. Berlin 1981.
- Hegel G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F.: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 1—2. Warszawa 1963—1965.
- Hegel G.W.F.: *Nauka logiki*. Tłum. A. Landman. T. 1—2. Warszawa 1968.
- Hegel G.W.F.: *O różnicy między systemami filozoficznymi Fichtego i Schellinga*. Tłum. J. Krakowski. W: J. Krakowski: *Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*. Wrocław 1994, s. 97—131.
- Hegel G.W.F.: *Pisma wczesne z filozofii religii*. Tłum. G. Sowinski. Posłowie T. Węclawski. Kraków 1999.
- Hegel G.W.F.: *Prezentacja systemu Fichtego*. Tłum. J. Krakowski. „Nowa Krytyka” 1992, nr 2, s. 99—141.
- Hegel G.W.F.: *Theologische Jugendschriften*. Hrsg. von H. Nohl. Tübingen 1907. [Nachdruck: Tübingen 1966].
- Hegel G.W.F.: *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. J. Grabowski i A. Landman. Wstęp T. Kroński. T. 1—2. Warszawa 1958.
- Hegel G.W.F.: *Wykłady z historii filozofii*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. T. 3. Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F.: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1969.
- Heidegger M.: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1989.

- Heidegger M.: *Nietzsche*. Tłum. A. Gniazdowski i inni. T. 2. Warszawa 1999.
- Heidegger M.: *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]*. Tłum. R. Marszałek. Warszawa 2004.
- Heimsoeth H.: *Fichte*. München 1923.
- Heine H.: *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*. Tłum. T. Zatorski. Kraków 1997.
- Heinrich R.: *Kants Erfahrungsraum. Metaphysischer Ursprung und kritische Entwicklung*. Freiburg—München 1982.
- Henrich D.: *Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion*. In: *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Hrsg. von G. Prauss. Köln 1973, s. 90—104.
- Henrich D.: *Formen der Negation in Hegels Logik*. In: *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*. Hrsg. von R.-P. Horstmann. Frankfurt am Main. 1978. (Polskie tłumaczenie tekstu — D. Henrich: *Formy negacji w logice Hegla*. „Studia Filozoficzne” 1975, nr 5).
- Hinske N.: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*. Stuttgart 1970.
- Hinske N.: *Opinia Kanta o tym, co nieuwarunkowane, i jej filozoficzne przesłanki*. Tłum. W. Lorenc. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 1991, T. 4, s. 27—42.
- Höffe O.: *Immanuel Kant*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa 1995.
- Hönigswald R.: *Zur Kritik der Machschen Philosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Berlin 1903.
- Hume D.: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski. Oprac. A. Hochfeldowa. Warszawa 1977.
- Hume D.: *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*. Tłum. A. Hochfeldowa. Warszawa 1962.
- Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte*. Hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart—Bad Canstatt 1987.
- Husserl E.: *Badania logiczne*. Tłum. J. Sidorek. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Toruń 1996.
- Immanuel Kants Werke*. In Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer herausgegeben von E. Cassirer. Berlin 1912—1922.
- Jacobs W.G.: *Johann Gottlieb Fichte*. Hamburg 1991.
- Janeczka S.: *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytniej koncepcji logiki*. Lublin 2003.
- Jaspers K.: *Schelling. Größe und Verhängnis*. München 1955.
- Jaspers K.: *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*. Tłum. G. Sowinski. Kraków 1999.
- Judycki S.: *Dlaczego filozofia jest trudna?* „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2001, nr 4, s. 153—167.

- Judycki S.: *Fenomenologia i filozofia dialogu — aspekty historiozoficzne*. W: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin 1995.
- Jusiak J.: *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*. Lublin 1998.
- Kamiński S. ks.: *Metody filozofowania do XX wieku*. W: Idem: *Pisma wybrane*. Red. ks. J. Herbut. T. 2: *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*. Lublin 1993, s. 7—40.
- Kamiński S. ks.: *Pisma wybrane*. Red. ks. J. Herbut. T. 2: *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*. Lublin 1993.
- Kant I.: *Briefe von und an Kant 1749 bis 1789*. In: *Immanuel Kants Werke*. Hrsg. von E. Cassirer. Bd. 9. Berlin 1918. In: *Immanuel Kants Werke*. In Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer herausgegeben von E. Cassirer. Berlin 1912—1922.
- Kant I.: *Critik der reinen Vernunft*. Riga 1781.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957.
- Kant I.: *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. J. Gałęcki. Przejrzał A. Landman. Warszawa 1986.
- Kant I.: *Logik*. In: Idem: *Werkausgabe*. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 6. Frankfurt am Main 1991. (Tłum. polskie: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005).
- Kant I.: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*. Tłum. A. Banaszkiewicz. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 139—185.
- Kant I.: *O naczelnej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*. Tłum. A. Banaszkiewicz. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 187—194.
- Kant I.: *Pisma przedkrytyczne*. Red. M. Żelazny. Toruń 1999.
- Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993.
- Kant I.: *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. Bobko. Kraków 1993.
- Kant I.: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* In: Idem: *Werkausgabe*. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 6. Frankfurt am Main 1991.
- Kant I.: *Werkausgabe. Werke in zwölf Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main 1968.
- Kant I.: *Werke*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*. Berlin 1913. [Nachdruck: 1974].
- Kant: *Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Hrsg. von G. Prauss. Köln 1973.
- Kasprzyk L.: *Spencer*. Warszawa 1967.

- Kazimierczak M.: *Poznawcze i pozapoznawcze wartości metafizyki*. W: *Wartości i wartościowania w historii filozofii. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej — Karpacz 1988*. Red. K. Bał i J. Gajda. Cz. 2. Wrocław 1992.
- Kazimierczak M.: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999.
- Kazimierczak M.: *W poszukiwaniu naukowego charakteru metafizyki. Z dziejów recepcji niemieckiej filozofii pokantowskiej w Polsce*. Poznań 1998.
- Kierkegaard S.: *Albo — albo*. Tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz. T. 1—2. Warszawa 1982.
- Kierkegaard S.: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1982.
- Kiersnowska-Suchorzewska J.: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, nr 40, s. 367—398.
- Kilijanek M.: *Samoświadomość i poznanie dyskursywne*. Poznań 2000.
- Kirchhoff J.: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*. Hamburg 1998.
- Köhnke K.Ch.: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993.
- Kołakowski L.: *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*. Warszawa 2003.
- Kołakowski L.: *Główne nurty marksizmu*. Cz. 1: Powstanie; Cz. 2: Rozwój; Cz. 3: Rozkład. Poznań 2000.
- Kopania J.: *Funkcje poznawcze Descartes’a teorii idei*. Białystok 1993.
- Kowalczyk S.: *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*. Wrocław 1979.
- Kowalewski M. ks.: *Logika*. Poznań 1959.
- Kozłowski R.: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*. Poznań 1969.
- Krakowski J.: *Differenzschrift — zwrot i kontynuacja w filozofii Hegla*. W: *Idem: Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*. Wrocław 1994, s. 60—72.
- Krakowski J.: *Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*. Wrocław 1994.
- Krapiec M.A.: *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin 1995.
- Kroner R.: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1—2. Tübingen 1961.
- Kroński T.: *Hegel*. Warszawa 1966.
- Kroński T.: *Kant*. Warszawa 1966.
- Kroński T.: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960.
- Kubok D.: *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice 2004.
- Kubok D.: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998.
- Kuderowicz Z.: *Doktryna moralna młodego Hegla*. Warszawa 1962.
- Kuderowicz Z.: *Fichte*. Warszawa 1963.

- Kuderowicz Z.: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989.
- Kuderowicz Z.: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984.
- Kuderowicz Z.: *Kant*. Warszawa 2000.
- Kuderowicz Z.: *Logika heglowska a idea odpowiedzialności moralnej*. „*Studia Filozoficzne*” 1963, nr 3—4.
- Kuderowicz Z.: *Wolność i historia*. *Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Warszawa 1981.
- Kuliniak R.: *O skandalu filozoficznym wywołanym recenzją Christiana Garvego z Kantowskiej „Krytyki czystego rozumu”*. W: *Immanuel Kant i świat współczesny*. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta. Red. K. Śnieżyński. Poznań 2004, s. 189—200.
- Kuliniak R.: *Problem „Criterium veritatis” w filozofii Johanna Heinricha Lamberta (1728—1777)*. Kraków 2005.
- Kuliniak R.: *Spór o oczywistość nauk metafizycznych. Konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku*. Wrocław 2003.
- Kuliniak R., Małyszek T.: *Wprowadzenie*. W: M. Mendelssohn: *Do przyjaciół Lessinga wraz z „Przedmową” Johanna Jacoba Engela*. Tłum. R. Kuliniak, T. Małyszek. Kraków 2006, s. 7—59.
- Kusak L.: *Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa*. W: M. Stirner: *Jedyny i jego własność*. Tłum. J. i A. Gajlewiczowie. Wstęp L. Kusak. Warszawa 1995, s. VII—XXXV.
- Lambert J.H.: *Rozprawa o „Criterium veritatis”*. Tłum. R. Kuliniak, T. Małyszek. Wrocław 2001.
- Langan T.: *Filozofia niemiecka*. W: E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski. Warszawa 1977.
- Lange F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Hrsg. von H. Cohen. Buch 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. Leipzig 1896.
- Lange F.A.: *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie dla teraźniejszości*. Tłum. F. Jezierski. T. 2: *Historia materializmu po Kancie*. Warszawa 1881.
- Lask E.: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In: *Idem: Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. Bd. 2. Tübingen 1923.
- Lask E.: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. In: *Idem: Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. Bd. 1. Tübingen 1923, s. 1—274.
- Lehmann G.: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931.
- Lehmann G.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953.
- Lehmann G.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953.
- Lenin W.: *Materializm a empiriokrytycyzm*. Warszawa 1984.

- Leszczyński D., Szlachcic K.: *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*. Wrocław 2003.
- Lorenz A.: *Das Problem der Dinge an sich bei Kant, Schopenhauer und Freud*. Wrocław 2004.
- Lorenz A.: *Filozofia Kanta i Poppera a fizyka Newtona i Einsteina*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2004, T. 16, s. 57—77.
- Lorenz A.: *Kant und Newton. Klassische Natur- und Transzendentalphilosophie*. Wrocław 2003.
- Löwith K.: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. Gromadzki. Warszawa 2001.
- Lukács G.: *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Tłum. M.J. Siemek. Warszawa 1980.
- Łaciak P.: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003.
- Mackiewicz W.: *Filozofia współczesna w zarysie*. Warszawa 1996.
- Maimon S.: *Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*. Berlin 1790.
- Majakowski W.: *Wiersze i poematy*. Oprac. A. Ważyk. Warszawa 1949.
- Marck S.: *Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe*. Tübingen 1917.
- Marcuse H.: *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*. Tłum. D. Petsch. Warszawa 1966.
- Markiewicz B.: *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia*. Warszawa 1987.
- Marks K.: *Tezy o Feuerbachu*. W: *Filozofia marksistowska. Teksty źródłowe*. Red. H. Swienko. Warszawa 1980, s. 18—21.
- Marks K.: *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*. Warszawa 1979.
- Martin G.: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*. Berlin 1965.
- Martin G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin 1969.
- Marzęcki J.: *Artur Schopenhauer wobec filozofii indyjskiej*. Warszawa 1992.
- Mendelssohn M.: *Do przyjaciół Lessinga wraz z „Przedmową” Johanna Jacoba Engela*. Tłum. R. Kuliniak, T. Małysek. Kraków 2006.
- Mill J.S.: *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*. Tłum. G. Czernicki, M. Chyżyńska. Wstęp J. Hołowska. Kraków 1995.
- Mill J.S.: *Utylitaryzm. O wolności*. Tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka. Warszawa 2005.
- Miodoński L.: *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*. Wrocław 1997.
- Miś A.: *Filozofia współczesna. Główne nurty*. Warszawa 1995.
- Moese H.: *Zasługi Kanta i Bolzana w odnowie logiki niemieckiej. (Dwie rocznice — 1871)*. „Ruch Filozoficzny” 1981, T. 39, nr 2—4, s. 49—55.

- Mounier E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*. Tłum. E. Krasnowolska. Kraków 1964.
- Muck O.: *Apriori, Evidenz und Erfahrung*. In: *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*. Hrsg. von J.B. Metz. Bd. 1—2. Freiburg 1964.
- Murawski R.: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*. Warszawa 1995.
- Murzyn A.: *Johann Friedrich Herbart i jego miejsce w kontekście pokantowskiej myśli idealistycznej*. Kraków 2004.
- Namowicz T.: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*. Wrocław 2000.
- Neemann U.: *Gegensätze und Synthesversuche im Methodenstreit der Neuzeit*. Bd. 2: *Synthesversuche*. In: *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von G. Funke u. R. Malter. Bd. 17. Hildesheim—Zürich—New York 1994, s. 265—290.
- Nelson L.: *O sztuce filozofowania*. Tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko. Kraków 1994.
- Noras A.J.: *Filozofia jako myślenie historyczne. Spór o filozofię współczesną*. W: *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi z okazji czterdziestolecia pracy nauczycielskiej*. Red. J. Bańka przy współudziale B. Szuberta. Katowice 1998, s. 112—120.
- Noras A.J.: *Gottfried Martin w sporze o filozofię Kanta*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 18. Katowice 2000, s. 205—222.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005.
- Noras A.J.: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998.
- Noras A.J.: *Postneokantyzm wobec Kanta*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2004, T. 16, s. 79—88.
- Noras A.J.: *Przewrót kopernikański Kanta. Ewolucja czy rewolucja?* W: *Filozofia przedkrytyczna Kanta*. Red. B. Paż. Wrocław 2006, s. 185—200.
- Noras A.J.: *Życie i twórczość Friedricha E.D. Schleiermachersa*. „Arkadia. Pismo Katastroficzne” 1997, nr 2—3, s. 174—177.
- Nowotniak J.: *Samowiedza filozofa. Johanna Gottlieba Fichtego poszukiwanie jedności*. Warszawa 1995.
- Panasiuk R.: *Feuerbach: Filozofia Boga i człowieka*. W: L. Feuerbach: *Wybór pism*. Tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński. T. 1: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*. Warszawa 1988, s. VII—LVIII.
- Panasiuk R.: *Przyroda — człowiek — polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*. Warszawa 2002.
- Panasiuk R.: *Schelling*. Warszawa 1988.
- Patočka J.: *Bolzano a problem nauki*. „Studia Filozoficzne” 1959, nr 1, s. 170—188.
- Paulsen F.: *Einleitung in die Philosophie*. Stuttgart—Berlin 1912.
- Paulsen F.: *I. Kant i jego nauka*. Tłum. J.W. Dawid. Warszawa 1902.
- Paulsen F.: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart 1899.
- Paż B.: *Cogito*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. Red. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk. T. 2: C—D. Lublin 2001, s. 309—330.

- Paź B.: *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*. Wrocław 2002.
- Philonenko A.: *Lecture du schematisme transcendantal*. In: *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von J. Kopper, W. Marx. Hildesheim 1981.
- Pieper J.: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa 1985.
- Piórczyński J.: *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*. Wrocław 2006.
- Pisarek H.: *Problematyka systemowości w filozofii Hegla*. Wrocław 1994.
- Platon: *Listy*. Tłum. M. Maykowska. Oprac. M. Pąkcińska. Warszawa 1987.
- Platon: *Państwo, Prawa*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999.
- Podsiad A.: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa 2000.
- Popper K.R.: *Nędza historycyzmu*. Tłum. S. Żerski [właśc. S. Amsterdamski]. Warszawa 1984.
- Popper K.R.: *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*. Tłum. H. Krahelska. Oprac. A. Chmielewski. T. 2: *Wysoka fala prorocztw: Hegel, Marks i następcy*. Warszawa 1993.
- Potępa M.: *F. Ast i F.A. Wolf — dwaj przedstawiciele hermeneutyki romantycznej*. „Edukacja Filozoficzna” 1992, nr 13, s. 152—162.
- Prauss G.: *Kant als Deutscher Idealist*. In: *Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987. Metaphysik nach Kant?* Hrsg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann. Stuttgart 1988, s. 144—154.
- Prauss G.: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn 1974.
- Przyłębski A.: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990.
- Przyłębski A.: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005.
- Przyłębski A.: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993.
- Pulte H.: *Hypothesen (non) fingo? Das Wissenschaftsverständnis der Aufklärung im Spiegel ihrer Newton-Rezeption*. In: *Aktualität der Aufklärung*. Hrsg. von R. Różanowski. Wrocław 2000, s. 76—106.
- Puntel L.B.: *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*. Bonn 1973.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E.I. Zieliński. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Lublin 1996.
- Reich K.: *Kant and Greek Ethics*. Transl. by W. H. Walsh. „Mind” 1939, vol. 48, s. 338—354, 446—463.
- Reich K.: *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen 1935.
- Renthe-Fink L. von: *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Göttingen 1968.
- Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781—1787. Hrsg. von A. Landau. Göttingen 1991.
- Röd W.: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. Bd. 1: *Von Kant bis Hegel*; Bd. 2: *Von Marx bis zur Gegenwart*. München 1974.

- Rosenkranz K.: *Erläuterungen zu Hegel's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Leipzig 1870.
- Russell B.: *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*. Tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka. Warszawa 2000.
- Rydzewski W.: *Kropotkin*. Warszawa 1979.
- Schelling F.W.J.: *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Odnalezione i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*. Tłum. K. Krzemieniowa. T. 1. Warszawa 2002.
- Schelling F.W.J.: *Filozofia sztuki*. Tłum. K. Krzemieniowa. Przekład przejrzał Z. Kuderowicz. Warszawa 1983.
- Schelling F.W.J.: *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Tłum. B. Baran. Kraków 1990.
- Schelling F.W.J.: *System idealizmu transcendentznego. O historii nowszej filozofii (z wykładów monachijskich)*. Tłum. K. Krzemieniowa. Oprac. M.J. Siemek. Warszawa 1979.
- Schleiermacher F.D.E.: *Mowy o religii dla wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*. Tłum. J. Prokopiuk. Wstęp M. Potępa. Kraków 1995.
- Schnädelbach H.: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992.
- Schnädelbach H.: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg—München 1974.
- Schnädelbach H.: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006.
- Schnädelbach H.: *Kant*. Leipzig 2005.
- Schnädelbach H.: *O historystycznym oświeceniu*. Tłum. K. Krzemieniowa. W: H. Schnädelbach: *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 18—45.
- Schnädelbach H.: *Opowiadać lub tworzyć historię? Jeszcze raz o sensie historii*. Tłum. A. Kiepas, A.J. Noras. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2003, T. 34, s. 91—107.
- Schnädelbach H.: *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001.
- Schnädelbach H.: *Unser neuer Neukantianismus*. In: Idem: *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3*. Frankfurt am Main 2000. (*Nasz nowy neokantyzm*. Tłum. A.J. Noras. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 24. Katowice 2006).
- Schopenhauer A.: *Krytyka filozofii Kanta*. W: Idem: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tłum. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 1994.
- Schopenhauer A.: *O filozofii uniwersyteckiej*. W: Idem: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. Tłum. J. Garewicz. Wstęp H. Buczyńska-Garewicz. T. 1. Warszawa 2002.
- Schopenhauer A.: *O podstawie moralności*. Tłum. Z. Bassakówna. Po-słowie M. Waligóra. Kraków 2004.

- Schopenhauer A.: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tłum J. Garewicz. T. 1—2. Warszawa 1995.
- Schopenhauer A.: *Urywki o historii filozofii*. W: Idem: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. Tłum. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 2002, s. 43—178.
- Schwegler A.: *Geschichte der Philosophie im Umriss. Ein Leitfaden zur Übersicht*. Leipzig 1908.
- Seebohm T.: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls Transzendental-Phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962.
- Sève L.: *Próba wprowadzenia do filozofii marksistowskiej*. Tłum. M. Dru-to. Warszawa 1988.
- Siemek M.J.: *Hegel i filozofia*. Warszawa 1998.
- Siemek M.J.: *Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu*. W: G. Lukács: *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Tłum. M.J. Siemek. Warszawa 1980, s. VII—XLIX.
- Siemek M.J.: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.
- Siemek M.J.: *Teoria Wiedzy jako system filozofii transcendentalnej*. W: J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism*. Tłum. M.J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996, s. VII—LV.
- Siep L.: *Der Weg der „Der Phänomenologie des Geistes“. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“*. Hamburg 2000.
- Simon H., Simon M.: *Filozofia żydowska*. Tłum. T.G. Pszczołkowski. Warszawa 1990.
- Skarbek J.: *Pozytywistyczna teoria wiedzy*. Warszawa 1995.
- Skarga B.: *Comte*. Warszawa 1977.
- Skarga B.: *Maximilien Paul Emile Littré (1801—1881)*. W: *Filozofia francuska XIX wieku*. Red. B. Skarga. Warszawa 1978, s. 346—347.
- Skarga B.: *Kwintet metafizyczny*. Kraków 2005.
- Skarga B.: *Pozytywizm*. W: *Filozofia francuska XIX wieku*. Red. B. Skarga. Warszawa 1978.
- Spencer H.: *First Principles*. London 1945.
- Spira Z.: *Mechanistyka ewolucyjna Kanta w świetle jego przedkrytycznej metafizyki*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, T. 14, z. 2, s. 143—172 (część pierwsza); z. 3, s. 213—251 (część druga).
- Stegmüller W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. Stuttgart 1978.
- Stępień A.B.: *Elementy filozofii*. Lublin 1982.
- Stępień A.B.: *Wstęp do filozofii*. Lublin 2001.
- Stirner M.: *Jedyny i jego własność*. Tłum. J. i A. Gajlewiczowie. Wstęp L. Kusak. Warszawa 1995.
- Stróżewski W.: *Fenomenologia i dialektyka. Doświadczenie integralne*. W: Idem: *Istnienie i sens*. Kraków 1994.

- Struve H.: *Immanuel Kant oraz dziejowa doniosłość jego krytycyzmu*. Warszawa 1904.
- Swieżawski S.: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966.
- Szulakiewicz M.: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*. Rzeszów 1995.
- Szulakiewicz M.: *Obecność filozofii transcendentalnej*. Toruń 2002.
- Szulakiewicz M.: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów 1998.
- Szwed A.: *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda*. Kęty 1999.
- Szyszkowska M.: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970.
- Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Warszawa 1981.
- Tilliette X.: *Schelling: Biographie*. Übers. von S. Schaper. Stuttgart 2004.
- Toeplitz K.: *Kierkegaard*. Warszawa 1975.
- Transcendentalna filozofia praktyczna*. Red. E. Nowak-Juchacz. Poznań 2000.
- Trochimska-Kubacka B.: *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*. Wrocław 1999.
- Überweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von T.K. Österreich. Teil 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Basel 1951.
- Vorländer K.: *Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1919.
- Vorländer K.: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Bd. 1—2. Leipzig 1977.
- Wagner H.: *Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien*. „Kant-Studien” 1980, Bd. 71, s. 352—366.
- Wahl J.: *Krótką historia egzystencjalizmu*. Tłum. J.A. Prokopski. Wrocław 2004.
- Wartości i wartościowania w historii filozofii. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej — Karpacz 1988*. Red. K. Bali J. Gajda. Cz. 2. Wrocław 1992.
- Weischedel W.: *Do filozofii kuchennymi schodami*. Tłum. K. Chmielewska, K. Kuszyk. Warszawa 2002.
- Wetz F.J.: *Friedrich W. J. Schelling zur Einführung*. Hamburg 1996.
- Wieczorek K.: *Spory o przedmiot poznania*. Katowice 2004.
- Windelband W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von H. Heimsoeth. Tübingen 1935.
- Windelband W.: *Was ist Philosophie?* In: *Idem: Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. Tübingen 1911, s. 1—54.
- Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*. Red. A.B. Stępień. Rzym 1987.

- Woleński J.: *Epistemologia*. T. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków 2000.
- Wundt M.: *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen 1939.
- Wundt M.: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 1945. [Nachdruck: Hildesheim 1964].
- Wundt M.: *Geschichte der Metaphysik*. Berlin 1931.
- Wundt M.: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1924. [Nachdruck: Hildesheim 1984].
- Zabieglik S.: *Krzywe zwierciadło filozofii, czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku*. Warszawa 1987.
- Zeidler K.W.: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn 1995.
- Żelazny M.: *Hegłowska filozofia ducha*. Warszawa 2000.
- Żerski S.: *Słowo wstępne*. W: K.R. Popper: *Nędza historycyzmu*. Tłum. S. Żerski [właśc. S. Amsterdamski]. Warszawa 1984, s. III—XI.
- Żółtowski A.: *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej*. Kraków 1910.

Indeks osobowy

- Abraham 147, 152, 153, 157
Adickes Erich 35, 51, 247, 257
Adorno Theodor Wiesengrund 143, 254, 257
Ajdukiewicz Kazimierz 210, 257
Alechnowicz Iwona 225, 258
Alembert Jean le Rond de 190
Amsterdamski Stefan 232, 233, 269, 273
Anaksymander 34
Andrzejewski Bolesław 247, 250
Arystoteles 22, 122, 125, 132, 152, 185, 233, 261, 269
Ast Georg Anton Friedrich 92, 269
Aster Ernst von 10, 11, 24, 26, 27, 32, 41, 55, 57, 87, 133, 174, 179, 220, 233, 245, 258
Avenarius Richard 217–226, 243, 258

Baader Franz von 87, 89
Bacon Francis 23, 190, 203, 210
Baczko Bronisław 253
Baegge Max Hermann 243
Bahnsen Julius Friedrich August 146
Bakradze Konstantin Spiridonowicz 44, 219, 253, 258

Bakunin Michaił Aleksandrowicz 136
Bal Karol 9, 36, 98, 103, 107, 117, 253, 254, 258, 265, 272
Banaszkiewicz Artur 20, 21, 36, 264
Bańka Józef 13, 38, 187, 249, 268
Baran Bogdan 37, 92, 169, 261, 262, 270
Bardili Christoph Gottfried 237
Bassakówna Zofia 164, 270
Baszniak Tadeusz 11, 186, 247, 270
Bauch Bruno 179, 273
Bauer Bruno 141, 144, 240, 241
Baumgartner Hans-Michael 26, 27, 47, 247, 248, 258
Beck Jacob Sigismundus 44, 237
Beneke Friedrich Eduard 132, 179, 182, 240, 258
Bentham Jeremy 209–211, 242, 245, 259
Berg Jan 183, 259
Bergson Henri 257
Berkeley George 23, 35
Bernard Claude 208, 216, 242, 257, 258
Blandzi Seweryn 248, 251, 253

- Blachnio Jan Ryszard 250
Bobko Aleksander 15, 26, 256, 258, 264
Bocheński Józef Maria 151, 187, 205, 258
Boecjusz 149
Böhme Jakob 87
Bollnow Otto Friedrich 49
Bolzano Bernard 132, 182—184, 259, 267, 268
Bornstein Benedykt 23, 43, 264
Bouterwek Friedrich 45
Bréhier Émile 188, 245, 259
Brelage Manfred 245
Brentano Franz 185
Bröcker Walter 164, 248, 259
Bronk Andrzej 92, 93, 129, 249, 259, 261, 264
Bruno Giordano 86
Brysz Simon 248
Buber Martin 140, 259
Buchenau Artur 21, 263, 264
Büchner Ludwig 242, 243
Buczyńska-Garewicz Hanna 160, 270
Buek Otto 21, 263, 264

Cassirer Ernst 14, 21, 22, 52—54, 74, 75, 126, 250, 259, 263, 264
Chmielewska Katarzyna 57, 247, 272
Chmielewski Adam 126, 254, 269
Chrystus 132, 158, 160, 176
Chudy Wojciech 23, 245, 253, 259
Chwedeńczuk Bohdan 13, 54, 74, 89, 101, 128, 148, 166, 209, 245, 246, 255, 259, 261, 266
Chyżyńska M. 209, 267
Cieszkowski August 138, 143, 240
Climacus zob. Kierkegaard Søren Aabye
Cohen Hermann 21, 34, 56, 178, 185, 256, 259, 263, 264, 266
Comte Auguste 15, 130, 131, 186, 188—191, 194—209, 215—217, 242, 246, 257, 259, 267, 271
Copleston Frederick 56, 79, 89, 148, 149, 160, 179, 182, 183, 208, 209, 245, 255, 259
Coreth Emerich 245, 246
Cramer Wolfgang 179, 273
Cyceron 235
Czajkowski Stanisław 23, 259
Czernicki Gustaw 209, 267

D
Dante Alighieri 83
Darwin Charles Robert 211, 212, 242
Dawid Jan Władysław 20, 268
Dehnel Piotr 46, 50, 52, 87, 246, 252, 259
Deleuze Gilles 13
Derrida Jacques 13, 254
Dewey John 137
Dębowski Józef 246
Dietzsch Steffen 62, 100, 248, 252, 262
Dilthey Wilhelm 10, 15, 50, 92, 93, 106, 184, 185, 232, 260, 269
Disse Jörg 246
Doktor Jan 140, 259
Domaradzki Mikołaj 149, 255, 260
Don Juan 156
Dorsch Anton Joseph 44
Drewno Artur 176
Drüe Hermann 253
Druto Maciej 141, 271
Drużkowski Marian 173, 258, 261
Dühring Eugen Karl 146
Dybel Paweł 93, 260

E
Ebbinghaus Julius 248
Eberhard Johann August 44, 236
Ehlen Peter 245, 246
Ehrhardt Walter E. 73, 87, 252, 259, 260, 270
Einstein Albert 24, 267
Eisler Rudolf 22, 260
Eliot Thomas Stearns 13
Engel Johann Jacob 69, 266, 267
Engels Friedrich 134, 136, 142, 143, 216, 241, 243

- Engfer Hans-Jürgen 23, 260
 Epikur 22, 261
 Erdmann Johann Eduard 101, 139, 240
 Ernesti Johann August 92
 Estermann Alfred 256
 Eucken Rudolf 131, 184, 260
- F**
 Faust Johann Georg 239
 Feder Johann Georg Heinrich 43, 44, 235
 Feuerbach Johann Paul Anselm 140
 Feuerbach Ludwig 134, 136, 140—144, 240—243, 255, 260, 267, 268
 Fichte Immanuel Hermann 182, 240
 Fichte Johann Gottlieb 33, 34, 41—47, 49—78, 80—83, 86—88, 90, 91, 99, 100, 102—107, 109—111, 118, 123, 131, 161, 162, 179, 180, 182, 236—239, 245, 246, 250, 251, 259—263, 266, 271
 Fischer Friedrich 240
 Fischer Kuno 42, 43, 46, 50, 73, 250—252, 261
 Flach Werner 36, 261
 Fleischer Margot 256
 Forberg Friedrich Carl 69
 Forschner Maximilian 22, 23, 261
 Fortlage Carl 240
 Foucault Michel 197, 246, 267
 Franciszek I Habsburg 182
 Frank Manfred 73, 90, 91, 252, 261
 Freud Sigmund 35, 51, 160, 174, 267
 Fries Jakob Friedrich 45, 132, 179, 180, 239, 240
 Fryderyk II Wielki 235
 Fryderyk III 243
 Fryderyk Wilhelm II 127, 235, 237
 Fryderyk Wilhelm III 237, 241
 Fryderyk Wilhelm IV 134, 136, 233, 241, 242
- Funke Gerhard 29, 268
- G**
 Gadamer Hans-Georg 92, 93, 249, 259—261
 Gajda Janina 36, 265, 272
 Gajlewicz Adam 135, 266, 271
 Gajlewicz Joanna 135, 266, 271
 Galileusz 23
 Gall Franz Joseph 203
 Gałęcki Jerzy 24, 264
 Garewicz Jan 58, 59, 67, 160—165, 170, 172, 173, 248, 254, 256, 260—262, 270, 271
 Garve Christian 43, 235, 261, 266
 Gawlick Günter 23, 263
 Gierasimiuk Jerzy 253
 Gilson Etienne 13, 54, 74, 101, 128, 166, 246, 261, 266
 Głombik Czesław 13, 187, 268
 Gniazdowski Andrzej 52, 251, 263
 Goethe Johann Wolfgang von 62, 89, 100, 133, 177, 239, 240, 262, 265
 Görland Albert 21, 263, 264
 Göschel Karl Friedrich 240
 Grabowski Janusz 107, 262
 Gromadzki Stanisław 138, 246, 255, 267
 Grün Klaus-Jürgen 256
 Gulyga Arsenij 253
 Gut Przemysław 25, 261
 Gwiazdecki Piotr 246
- H**
 Habermann Richard zob. Avenarius
 Richard
 Haeffner Gerd 245
 Haering Theodor Lorenz 253
 Häußer Hans-Dieter 256
 Hamann Johann Georg 44, 236
 Hammacher Klaus 251
 Han Jakyoung 248
 Hardenberg Georg Philipp Friedrich Freiherr von zob. Novalis
 Hartmann Eduard von 146, 174—176

- Hartmann Nicolai 10, 12—15, 30, 32, 34, 35, 42, 44, 46—48, 50, 52, 54, 55, 57, 58, 60, 64—68, 70—74, 77—85, 87, 89, 90, 98, 99, 101—103, 106—108, 110—112, 114, 116, 119—127, 129, 147, 171, 172, 185, 187, 232, 246, 249, 250, 262, 268, 272
- Haym Rudolf 86, 99, 126, 137, 232, 242, 250, 252, 262, 269
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 9—11, 13—15, 27, 33, 34, 40, 41, 45, 46, 55, 56, 58, 60—62, 65, 71, 74—76, 83, 85, 86, 88—91, 96—141, 143—151, 157—163, 170, 174—176, 177, 178, 181, 182, 184—186, 188, 205, 207, 229—233, 238—241, 245, 246, 249, 251—255, 258, 261—263, 265—269, 270, 271, 273
- Heidegger Martin 13, 37, 51, 52, 62, 86, 93, 138, 168, 172, 248, 249, 253, 262, 263
- Heidemann Ingeborg 248
- Heimann Betty 253
- Heimsoeth Heinz 63, 74, 132, 248, 251, 263, 272
- Heine Heinrich 45, 178, 263
- Heinrich Richard 25, 263
- Heintel Erich 179, 273
- Henrich Dieter 14, 25, 41, 251, 263, 269
- Herbart Johann Friedrich 132, 179, 180—182, 239, 240, 268
- Herbut Józef ks. 187, 249, 253, 264
- Herder Johann Gottfried 44, 118, 236, 237
- Herrigel Eugen 63, 70, 266
- Herz Marcus 20, 71
- Hess Moses 138
- Hinske Norbert 14, 19, 25, 248, 263
- Hiob 146
- Hitler Adolf 137
- Hochfeldowa Anna 26, 263
- Höffe Otfried 35, 249, 263
- Hölderlin Friedrich 71, 89, 99, 103, 106, 252, 253
- Holz Hans Heinz 252
- Holz Harald 251
- Holzhey Helmut 249, 256
- Hołówka Jacek 209, 267
- Hönigswald Richard 179, 225, 258, 263, 273
- Horstmann Rolf-Peter 14, 41, 250, 263, 269
- Hösle Vittorio 253
- Humboldt Wilhelm von 250
- Hume David 20, 23, 26, 30, 50, 187, 189, 190, 192, 209, 236, 246, 257, 263, 265
- Husserl Edmund 12, 13, 59, 60, 172, 183, 194, 210, 217, 227, 232, 243, 249, 263, 271
- Ingarden Roman 20, 61, 99, 164, 180, 264
- Iwaskiewicz Jarosław 146, 148, 265
- Izaak 153
- Jacobi Friedrich Heinrich 42, 44, 45, 49—52, 55, 71, 91, 103, 135, 141, 180, 235, 236, 237, 269
- Jacobs Wilhelm G. 57, 65, 251, 252, 263
- Janeczek Stanisław ks. 23, 263
- Jäsche Gottlob Benjamin 36, 237
- Jaspers Karl 11, 73, 172, 252, 263
- Jenisch Daniel 52
- Jeziński Feliks 56, 133, 177, 266
- Jeziński Artur 253
- Jeżewski Władysław 254
- Judycki Stanisław 12, 129, 249, 263, 264
- Jusiak Janusz 61, 246, 264
- Kalinowski Marian Leon 245
- Kamiński Stanisław ks. 187, 264
- Kaniowski Andrzej Maciej 35, 47, 248, 249, 258, 263

- Kant Immanuel 9—11, 13—15, 19—70, 72—76, 78, 81, 86—89, 91, 97, 99, 100, 102, 104, 108, 109, 114, 118, 122, 123, 131, 132, 158, 160—169, 172, 174, 179, 180—183, 185, 186, 192, 194, 201, 206, 213, 218, 225, 226, 229—233, 235—238, 245—251, 253, 254, 256, 258—261, 263—273
- Kartezjusz 11, 23, 28, 30, 32, 55, 62, 85, 151, 172, 245, 258, 259, 265
- Kasperski Edward 255
- Kasprzyk Leszek 212, 214, 216, 257, 264
- Kazimierczak Marek 15, 36, 177, 180, 181, 185, 246, 256, 265
- Kellermann Ben Zion 21, 263, 264
- Kiepas Andrzej 199, 270
- Kierkegaard Søren Aabye 90, 130, 135, 139, 142, 145—160, 205, 230, 241, 255, 257, 265, 272
- Kiersnowska-Suchorzewska Janina 20, 23, 43, 249, 264, 265
- Kilijanek Marek 33, 265
- Kirchhoff Jochen 73, 78, 80, 252, 265
- Kleinknecht Reinhard 180
- Knittermeyer Hinrich 38, 252
- Köhnke Klaus Christian 182, 246, 265
- Kojève Alexandre 253
- Kołąkowski Leszek 136—138, 143, 144, 187, 189—194, 196—198, 200—212, 214—221, 223—225, 246, 254, 257, 265
- Kondylis Panajotis 252, 253
- Kononowicz Tadeusz 180, 268
- Kopania Jerzy 23, 265
- Kopper Joachim 10, 269
- Kowalczyk Stanisław ks. 150, 152, 157, 253, 254, 265
- Kowalewski Marian ks. 210, 265
- Kozłowski Roman 44, 52, 53, 247, 251, 253, 265
- Krahelska Halina 126, 254, 269
- Krakowski Jerzy 62, 100, 262, 265
- Krämer Hans 251
- Krasnowolska Ewa 147, 255, 268
- Krause Karl Christian Friedrich 239, 240
- Krapiec Mieczysław Albert 23, 27, 265, 268
- Kreimendahl Lothar 23, 263
- Krings Hermann 248
- Kroner Richard 14, 27, 41, 47, 59, 74, 76, 77, 88, 98, 102, 246, 251, 265
- Krońska Irena 70, 102, 261
- Kroński Tadeusz 26, 60, 70, 102, 107, 135, 249, 253, 261, 262, 265
- Kropotkin Piotr Aleksiejewicz 136, 255
- Krug Wilhelm Traugott 45, 239
- Krzemieniowa Krystyna 59, 78, 82, 87, 92, 93, 118, 132, 140, 143, 179, 232, 247, 248, 252, 257, 259, 260, 261, 268, 270
- Kubicki Roman 252
- Kubok Dariusz 102, 193, 265
- Kuderowicz Zbigniew 9, 10, 19, 44, 55, 68, 69, 70, 82, 93, 117, 133, 137, 139, 246, 251, 253, 258, 260, 265, 266, 270
- Kuliniak Radosław 10, 19, 43, 69, 71, 261, 266, 267
- Kupś Tomasz 255
- Kurlandzka Amelia 209, 267
- Kusak Leszek 135, 136, 246, 266, 271
- Kuszyk Karolina 57, 247, 272
- Lambert Johann Heinrich 19, 21, 266
- Landau Albert 10, 43, 269
- Landman Adam 24, 86, 101, 105, 107, 113, 114, 119, 122, 140, 159, 260, 262, 264
- Langan Thomas 13, 54, 74, 88, 89, 101, 128, 166, 246, 261, 266

- Lange Friedrich Albert 56, 57, 133, 140, 177, 178, 242, 266
Lask Emil 15, 62, 63, 70, 257, 266, 269
Lauth Reinhard 251
Lavater Johann Caspar 237
Lehmann Gerhard 14, 42, 43, 47, 49, 75, 89, 91, 102, 106, 120, 133, 137, 177, 180, 181, 184, 218, 226, 241, 249, 266
Leibniz Gottfried Wilhelm 10, 25, 28, 32—34, 37, 78, 175, 181, 236, 238, 248, 261, 264
Leisegang Hans 38, 256
Lenin Włodzimierz Iljicz 135, 227, 243, 266
Lessing Gotthold Ephraim 69, 71, 235, 266
Leszczyński Damian 197, 246, 267
Liberkowski Ryszard 249
Liebmann Otto 242
Lindau Hans 69, 260
Lipszyc Adam 11, 186, 247, 270
Littré Émile 196, 205, 207, 208, 216
Locke John 20, 23, 30
Lorenc Włodzimierz 25, 254, 263
Lorenz Andreas 24, 35, 51, 160, 174, 250, 256, 267
Lotze Rudolph Hermann 132, 165, 184, 185, 241
Löwe Gottlieb 71
Löwith Karl 138, 139, 145, 146, 148, 246, 255, 267
Lukács György 97, 98, 254, 267, 271

Łaciak Piotr 28, 230, 267, 270
Łoziński Jerzy 56, 179, 245, 259
Łukasiewicz Jan 26, 263

Mach Ernst 217, 224—226, 243, 263
Mackiewicz Witold 186, 225, 246, 267
Maimon Salomon 44, 47, 49, 52—54, 180, 236, 237, 251, 265, 267
Maine de Biran François-Pierre 89, 209, 245, 259
Majakowski Włodzimierz 135, 267
Malter Rudolf 29, 268
Malthus Thomas Robert 211
Małysek Tomasz 19, 43, 69, 71, 261, 266, 267
Mannheim Karl 232
Marck Siegfried 14, 267
Marcuse Herbert 137, 254, 267
Markiewicz Barbara 107, 254, 267
Marks Karl 98, 116, 117, 131, 135, 136, 138, 142—144, 146, 188, 216, 232, 241—243, 255, 267, 269
Marszałek Robert 86, 248, 253, 263
Martens Ekkehard 118, 261
Martin Gottfried 25, 38, 42, 50, 249, 267, 268
Marx Wolfgang 10, 269
Maryniarczyk Andrzej 23, 268
Marzęcki Józef 173, 267
Maurer Armand A. 13, 54, 74, 101, 128, 166, 246, 261, 266
Maykowska Maria 22, 269
Mellin George Samuel Albert 237
Mendelssohn Moses 49, 69, 71, 103, 235, 266, 267
Metz Johann Baptist 25, 268
Michelet Karl Ludwig 139, 240, 241
Miklaszewska Justyna 246
Mikołaj z Kuzy 86
Mill James 209
Mill John Stuart 131, 196, 209—211, 215, 216, 232, 242, 267
Minnigerode Bernhard 251
Miodoński Leon 163, 165, 166, 172, 256, 267
Miś Andrzej 186, 189, 191, 192, 246, 267
Mizera Janusz 248, 253
Moese Henryk 183, 267

Moleschott Jakob 242
Monteskiusz 118
Mounier Emmanuel 147, 255, 268
Muck Otto 25, 268
Mues Albert 251
Murawski Roman 183, 261, 268
Murzyn Andrzej 181, 268

Nachtsheim Stephan 250
Namowicz Tadeusz 250, 268
Natorp Paul 256
Nawroczyński Bogdan 181
Neemann Ursula 29, 30, 268
Nelson Leonard 180, 268
Neusch Marcel 255
Newton Isaac 24, 267, 269
Niemczuk Andrzej 255
Nietzsche Friedrich 51, 56, 135,
136, 138, 139, 145, 146, 148, 159,
179, 245, 246, 255, 259, 267
Nohl Hermann 98, 262
Noras Andrzej Jan 13, 15, 19, 27,
30, 38, 41, 55, 58, 72, 90, 98,
103, 129, 166, 182, 187, 199, 230,
231, 246, 249, 254, 256, 262, 268,
270
Novalis 89
Nowak-Juchacz Ewa 246, 272
Nowicki Światosław Florian 45,
111, 162, 231, 253, 262
Nowotniak Justyna 65, 69, 75, 251,
268

Ockham Wilhelm 224
Ollig Hans-Ludwig 256
Olsen Regina 147
Ossowska Maria 209, 267
Österreich Traugott Konstantin 63,
64, 177, 219, 220, 247, 272
Ożarowski Jan 249

Pakalska Lucja 183
Panasiuk Ryszard 126, 138, 140,
142, 252, 255, 268
Parmenides z Elei 102, 181, 265
Pascal Blaise 148, 151, 158

Pascher Manfred 257
Patočka Jan 183, 268
Paulsen Friedrich 20, 21, 268
Paź Bogusław 19, 23, 268, 269
Pąkcińska Maria 22, 269
Pearson Karl 206, 243
Peirce Charles Sanders 206
Pestalozzi Johann Heinrich 181
Petsch Danuta 137, 254, 267
Petzoldt Joseph 243
Philonenko Alexis 10, 269
Pieper Josef 12, 13
Piórczyński Józef 45, 49, 252, 269
Pisarek Henryk 113, 254, 269
Platon 11, 22, 32, 78, 79, 90, 92,
122, 132, 164, 185, 246, 251, 260,
269
Plé Bernhard 257
Plotyn 84, 85
Podsiad Antoni 269
Pöggeler Otto 52
Popper Karl Raimund 24, 126, 137,
208, 232, 233, 254, 267, 269, 273
Poręba Marcin 248
Potępa Maciej 91, 92, 269, 270
Prauss Gerold 25, 41, 51, 249, 263,
264, 269
Prokopiuk Jerzy 91, 270
Prokopski Jacek Aleksander 153,
255, 272
Proteusz 74
Proudhon Pierre Joseph 146
Przylebski Andrzej 15, 91, 92, 100,
257, 269
Pszczółkowski Tomasz Grzegorz 53,
271
Pulte Helmut 24, 269
Puntel Lorenz B. 10, 269

Radermacher Hans 251
Rahner Karl 25, 248, 268
Ranke Leopold von 133, 233, 241
Ratke Heinrich 249
Reale Giovanni 22, 269
Reich Klaus 22, 269

- Reinhold Karl Leonhard 44–49,
 53, 55, 57, 60, 64, 66, 179, 180,
 231, 235–237, 239
 Reininger Robert 179, 273
 Renouvier Charles Bernard 206
 Renthe-Fink Leonhard von 232,
 269
 Ricken Friedo 245
 Rickert Heinrich 15, 62, 185, 256,
 258, 272
 Rig Jules zob. Rigolage J. Émile
 Rigolage J. Émile 198
 Rink Friedrich Theodor 37, 238
 Röd Wolfgang 14, 42, 61, 64, 78,
 88, 269
 Rolewski Jarosław 249
 Rosenkranz [Johann] Karl [Friedrich]
 14, 137, 139, 240, 241, 270
 Rousseau Jan Jakub 173
 Rozdzeński Roman ks. 249
 Rózanowski Ryszard 24, 269
 Ruge Arnold 136, 138
 Russell Bertrand 11, 186, 209, 245,
 247, 259, 270
 Rydzewski Włodzimierz 136, 255,
 270
 Safranski Rüdiger 256
 Saint-Simon Henri de 190
 Sandkaulen Birgit 251
 Sarnowski Stefan 247
 Sartre Jean-Paul 89, 91, 171, 209,
 245, 259, 261
 Sauerland Karol 250
 Savigny Friedrich Carl von 133
 Schaller Julius 139, 240, 241
 Schaper Susanne 73, 252, 272
 Scheler Max 15, 184, 185, 272
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph
 von 34, 45, 46, 50, 55, 56, 58,
 59, 62, 67–90, 92, 99, 100, 103–
 105, 107, 109, 110, 118, 121, 131,
 136, 137, 140, 146, 147, 161, 162,
 169, 175, 178–180, 182, 236–
 239, 241, 250, 252, 253, 259,
 261–263, 265, 268, 270, 272
 Schiller Friedrich 75, 237
 Schlegel Friedrich 89, 92, 164, 240,
 251
 Schleiermacher Friedrich Ernst Da-
 niel 89–93, 102, 119, 131, 141,
 164, 180, 237, 239, 241, 268, 270
 Schlick Moritz 221
 Schmidt Gerhart 248
 Schmidt Johann Kaspar zob. Stir-
 ner Max
 Schmidt Josef 246
 Schnädelbach Herbert 41, 42, 50,
 71, 78, 92, 98, 99, 104–106, 108,
 109, 112–114, 116, 117, 120,
 125, 126, 128, 129, 132–134,
 136, 137, 179, 184, 199, 207, 230,
 232, 247, 249, 254, 261, 270
 Schneider Walther 256
 Schneiders Werner 24, 259, 260
 Schöndörffer Otto Konrad 21, 263,
 264
 Schopenhauer Artur 35, 42, 44,
 51, 89, 106, 130–132, 134, 146,
 152, 159–175, 179, 230, 231,
 239–241, 256, 261, 267, 270,
 271
 Schulte Günther 249
 Schulze Gottlob Ernst 44, 64, 180,
 236
 Schwegler Albert 120, 271
 Seeböhm Thomas 60, 271
 Seidel Helmut 251
 Sève Lucien 141, 143, 271
 Sidorek Janusz 227, 263
 Siemek Marek J. 48, 58, 60, 61,
 62, 64–66, 97, 98, 236, 246, 250,
 251, 254, 260, 261, 267, 270, 271
 Siep Ludwig 100, 110, 254, 271
 Sigwart Christoph Wilhelm von 239
 Silentio Johannes de zob. Kierke-
 gaard Søren Aabye
 Simon Heinrich 53, 271
 Simon Marcel 53, 54, 250, 259
 Simon Marie 53, 271
 Singer Peter 254
 Skarbek Janusz 195, 271

- Skarga Barbara 189, 190, 191, 193,
196, 199, 201, 203, 208, 257—
259, 271
Skowron Eryk 141, 260
Skwiciński Mirosław 140, 260,
268
Sokół Krystyna 173, 258, 261
Sokrates 152, 157, 233
Sowiński Grzegorz 11, 98, 262, 263
Spencer Herbert 211—217, 224,
232, 242, 257, 264, 271
Spengler Oswald 175
Spierling Volker 256
Spinoza Baruch 45, 49, 71, 78, 85,
103—105, 235
Spira Zygmunt 23, 271
Spryszak Przemysław 246
Stagiryta zob. Arystoteles
Stegmüller Wolfgang 147, 221, 247,
271
Stępień Antoni B. 188, 271, 272
Stirner Max 135, 136, 142, 144,
145, 205, 241, 266, 271
Strauss David Friedrich 134, 137—
139, 142, 144, 240, 242
Stróżewski Władysław 12, 254, 271
Struve Henryk 19, 272
Suchorzewska Janina zob. Kiers-
nowska-Suchorzewska Janina
Swienko Henryk 143, 261, 267
Świeżawski Stefan 134, 272
Szczubiałka Michał 11, 186, 247,
270
Szewczyk Jan 11, 24, 41, 55, 133,
179, 220, 245, 258
Szlachcic Krzysztof 197, 246, 267
Szubert Bogusław 13, 187, 268
Szulakiewicz Marek 15, 257, 272
Szwed Antoni 149, 153, 154, 156,
159, 255, 257, 260, 272
Szyzkowska Maria 15, 257, 272
Śnieżyński Krzysztof ks. 44, 249,
250, 266
Tales z Miletu 13, 128
Tatarkiewicz Władysław 130, 186,
192, 206, 217, 247, 272
Tazbir Mieczysław 188, 245, 259
Teichmüller Gustav 184
Tertulian 157
Tetens Johann Nicolaus 19
Tilliette Xavier 73, 252, 272
Toeplitz Karol 146, 159, 265, 272
Tomasz z Akwinu 22, 261
Topitsch Ernst 137
Toynbee Arnold Joseph 232, 233
Trendelenburg Friedrich Adolf 132,
185, 240
Trentowski Bronisław Ferdynand
240
Trochimska-Kubacka Beata 15,
185, 272
Turowiczowa Anna 255
Twardowski Kazimierz 26, 263
Überweg Friedrich 63, 177, 180,
181, 183—185, 219, 220, 247,
272
Ulrici Hermann 241
Vaihinger Hans 52, 53, 185
Vogt Karl 242
Volkeht Johannes 132
Vorländer Karl 19, 216, 272
Wagner Hans 33, 179, 248, 272,
273
Wahl Jean André 153, 255, 272
Waligóra Marcin 164, 270
Walsh William H. 22, 269
Waszczenko Adam 218, 258
Waszczenko Piotr 13, 180, 268,
269
Wawrzynowicz Andrzej 254
Wązyk Adam 135, 267
Weierstraß Karl 183
Weischedel Wilhelm 21, 57, 247,
264, 272
Weisse Christian Hermann 182,
184, 240, 241
Wetz Franz Josef 73, 252, 272

- Węclawski Tomasz 98, 262
Węgrzecki Adam 45, 162, 246
Wieczorek Krzysztof 132, 272
Wiegner Adam 218, 258
Wiegner Anna 218, 258
Wild Christoph 248
Wilhelm I 242, 243
Wilhelm II 243
Windelband Wilhelm 10, 74, 75,
86, 91, 123, 132, 184, 185, 272
Witwicki Tadeusz 141, 260
Witwicki Władysław 22, 269
Wojciechowska Wanda 197, 198,
259
Wolandt Gerd 248, 250
Woleński Jan 58, 247, 273
Wolf Friedrich August 92, 269
Wolff Christian 23, 24, 28, 35, 37,
99, 236, 238, 245, 248, 259, 260,
264, 269
Wolicka Elżbieta 250
Wolniewicz Bogusław 218, 258
Wuchterl Kurt 93
Wundt Max 20, 273
Yorck Paul von Wartenburg 232,
269
Zabieglik Stefan 24, 273
Zalewski Sylwester 13, 54, 74, 101,
128, 166, 246, 261, 266
Zatorski Tadeusz 45, 263
Zeidler Kurt Walter 179, 183, 273
Zelnikowa Halina 219, 258
Zieleńczyk Adam 70, 102, 132, 185,
260, 261
Zieliński Edward Iwo 22, 269
Zocher Rudolf 250
Zwoliński Zbigniew 26, 247, 248,
258
Żelazny Mirosław 20, 126, 250,
254, 264, 273
Żerski Stanisław zob. Amsterdam-
ski Stefan
Żółtowski Adam 14, 98, 250, 273

Andrzej J. Noras

Kant and Hegel in Philosophical Disputes of the Eighteenth and Nineteenth Centuries

Summary

The book is composed of two parts. The first is devoted to philosophy of Kant, while the second to philosophy of Hegel. Such a structure of the book is caused not only by the dominance of the above philosophical conceptions in the times they appeared but also their vitality and influence. Kant as well as Hegel — probably even to larger extent — provoked their contemporary philosophical milieus to philosophical disputes.

In the first part of the book there are analyses of Kantian thought, however they do not point to function as another work devoted to Kant but they are thought to be a try of methodological analysis of the very thought of the Königsberg thinker. It means that we can talk about pure analysis of Kant's thought without becoming embroiled into its interpretations. Only later, on further pages of the book, can one read about its interpretational motives. Accordingly, one of the crucial attainments of the first part is a demonstration that Kant was not a German idealist. It was interpretations of Kant that led to the situation in which instead of critical systematic philosophy we had a dogmatized system philosophy. This was the intention of those who quarreled not only about the understanding of Kant's thought but also about philosophy in general. In this way, by the mediation of K.L. Reinhold and S. Maimon, there comes to formulation of philosophical manifesto of Fichte (his *Wissenschaftslehre*). And finally, there appears philosophy of Schelling which was undergoing versatile influences.

The point of departure for the second part of the book is philosophy of Hegel which is at the same time the crowning of German idealism. However, there appears a new thing. Philosophy of Kant was a subject for the post-Kantian philosophers. Each of them referred to and philosophized in the context of his thought. Philosophy of Hegel awakes and brings a wide spectrum of reactions: from fascination to severe criticism. From the perspective of analyses

included in this work, it brings a certain disproportion if it comes to references to Hegel in comparison to the first part references to Kant. In the second part they are frequently absent since everyone philosophizes directly in the reference to Hegel (like Kierkegaard or Schopenhauer).

The analyses presented in the book show heterogeneousness of reactions to a given philosophy. Kant awakes a life interest of his followers, while Hegel arises much more eager initial reactions. However, with time, the interest with Hegel's philosophy decreases and finally positivism remains loosely connected with philosophy of the author of *Phänomenologie des Geistes*. It is also a meaningful signal that philosophy will develop in reference to Kant rather than to Hegel.

Andrzej J. Noras

Kant und Hegel in philosophischen Streitigkeiten des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts

Zusammenfassung

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil ist der Philosophie Kants gewidmet, der zweite Teil dagegen der Philosophie Hegels. Eine solche Arbeitsstruktur ist durch die Tatsache der Vorherrschaft dieser Konzeption in Zeiten ihrer Erscheinung bestimmt und zugleich durch ihre Vitalität und Einwirkungskraft. So wie die Philosophie Kants die ganze damalige philosophische Umwelt zu Diskussionen provozierte, so auch — vielleicht in einem noch grösseren Grade — die Philosophie Hegels.

Im ersten Teil befinden sich die dem Gedanken Kants gewidmeten Analysen, wobei das Vorhaben nicht eine weitere, Kant gewidmete Arbeit ist sondern ein Versuch systematischer Analyse des Gedankens des Philosophen aus Königsberg selbst. Das bedeutet eine Analysenprobe der Philosophie Kants ohne sich in diverse Interpretationen zu verwickeln. Erst später wurden die Interpretationsmotive Kants Philosophie gezeigt. Dadurch ist eine der wesentlichen Errungenschaften des ersten Teils die Schaustellung, dass Kant kein deutscher Idealist war. Kants Interpretationen führen dazu, dass an Stelle der kritischen systematischen Philosophie eine dogmatisierte Systemphilosophie erschien. So war die Absicht der Philosophen, die sich nicht nur um das Verstehen Kants Gedanken stritten aber auch um die Gestalt der Philosophie im Allgemeinen. Auf diese Art, mit Vermittlung K.L. Reinholds und S. Maimons kommt es zur Formulierung des philosophischen Programms Fichtes (seine Wissenschaftslehre). Schliesslich erscheint die den vielseitigen Einflüssen unterstellte Philosophie Schellings.

Der Ausgangspunkt des zweiten Teils ist die Philosophie Hegels, welcher zugleich die Krone des deutschen Idealismus bildet. Jedoch zugleich erscheint eine neue Sache. Die Philosophie Kants bildet einen unmittelbaren Gegenstand der Besinnung der postkantischen Philosophen. Jeder von ihnen nahm Stellung zu seinem Gedanken, jeder philosophierte in der Perspektive seines

Denkens. Die Philosophie Hegels weckt mehr lebhaftere und mannigfaltige Reaktionen: von Begeisterung bis zur völligen Kritik. Aus der Perspektive der in der Arbeit enthaltenen Analysen verursacht das einen gewissen Mangel an Gleichgewicht, wenn es um die Bezüge zu Hegel gegenüber denen geht, die im ersten Teil im Bezug zu Kant hervortraten. Im zweiten Teil fehlen diese Bezüge oftmals. Denn nicht alle philosophieren direkt im Bezug zu Hegel (wie Kierkegaard oder Schopenhauer).

Die in der Arbeit vorgestellten Analysen zeigen die Ungleichartigkeit der Reaktionen auf die gegebene Philosophie. Insofern Kant ein reges Interesse der Nachfolger weckt ruft die Philosophie Hegels anfangs viel mehr energische Reaktionen hervor. Mit der Zeit schwächt jedoch das Interesse an Hegels Philosophie ab und im Effekt bleibt der Positivismus in einem nicht grossen Zusammenhang mit der Philosophie des Autors der *Phänomenologie des Geistes*. Das ist auch ein deutliches Signal, dass die Philosophie sich weiterhin eher im Bezug zu Kant als zu Hegel entwickeln wird.

Cena 36 zł



ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1675-8